Histoire de la philosophie médiévale

Le cours que je vous propose est un panorama de l'histoire de la philosophie dans l'Occident latin pendant le millénaire qui va du VIe au XVe siècle. Cette époque, comme chacun sait, se caractérise par l'influence déterminante de la foi chrétienne sur la vie culturelle et doctrinale. A tel point que le Moyen Age, selon certains, représente une parenthèse dans l'histoire de la philosophie. En effet, peut-on à la fois être chrétien et vraiment philosophe ? La foi et la philosophie ne s'excluent-elles pas ? Croire, c'est adhérer à une proposition non pas parce j'en aurais établi par moi-même la vérité, mais parce que je fais confiance à quelqu'un qui a compétence et autorité et qui me la donne pour vraie. Accepter ainsi une « vérité toute faite », n'est-ce pas renoncer à la philosophie qui est questionnement et recherche ? Cette manière d'envisager la question trahit une conception bien particulière et totalitaire de la « philosophie » : elle suppose que le questionnement sur le sens ultime de l'existence ne peut recevoir de réponse que d'une recherche rationelle individuelle qui refuse *a priori* toute lumière venant d'ailleurs, que ce soit d'une tradition humaine ou de la Parole de Dieu. Telle n'est évidemment pas la conception chrétienne de la philosophie : c'est dans la relation à cet Autre qu'est Dieu que l'homme découvre le sens ultime de son existence. Cependant, la foi ne répond pas à toutes les questions. Elle laisse un espace à la philosophie comme sagesse « relative ». Bien plus, loin de détruire la réflexion philosophique, elle la stimule et la place dans les meilleures conditions qui soient pour s'exercer à plein régime.

Dans cette perspective, l'histoire de la philosophie médiévale constitue un excellent « laboratoire », un domaine de choix pour examiner ce problème central des rapports entre la foi et la raison, qui est une des figures majeures du rapport de la grâce et de la nature. Non seulement, les auteurs médiévaux ont philosophé dans la foi ou en lien avec la foi, mais ils se sont souvent efforcés de théoriser cette pratique. Comme il est impossible, dans le cadre de ce cours élémentaire, d'étudier de façon tant soit peu sérieuse l'ensemble des doctrines de chacun de ces auteurs, je priviligierai systématiquement cet aspect de leur réflexion.

Table des matières :

Première leçon : Quelle « philosophie » au Moyen Age ? 4
Deuxième leçon : Saint Augustin 10
Troisième leçon : Le haut Moyen Age, de Boèce à Jean Scot (VIe-IXe siècle) 17
Quatrième leçon : Foi et dialectique au XIe siècle 23
Cinquième leçon : Le XIIe siècle 30
Sixième leçon : Les conditions générales du XIIIe siècle 37
Septième leçon : Saint Bonaventure 44
Huitième leçon : Saint Thomas d'Aquin 51
Neuvième leçon : L'aristotélisme radical 58
Dixième leçon : Le tournant de 1277 et le mouvement doctrinal à la fin du XIIIe siècle .. 65
Onzième leçon : Jean Duns Scot 71
Douzième leçon : La vie doctrinale dans l'ordre des Frères Prêcheurs au XIVe siècle 77
Treizième leçon : Guillaume d'Ockham et le mouvement doctrinal à la fin du Moyen Age 83

Première leçon : Quelle « philosophie » au Moyen Age ?

I. Oubli et résurrection de la philosophie médiévale

A. Le purgatoire de la philosophie médiévale

De la Renaissance jusqu'au XIXe siècle, le regard sur le Moyen Age et sa vie doctrinale dépend du jugement très négatif que les humanistes, à partir de Pétrarque au XIVe siècle, ont porté sur cet « âge intermédiaire », cette « nuit de mille ans » qui sépare la lumineuse Antiquité des temps présents qui prétendent en ressusciter la splendeur. Les hommes de la Renaissance - par exemple Erasme dans son *Éloge de la folie* (1511) - adressent une triple critique à la scolastique, dont ils ne connaissent à vrai dire que les formes les plus faisandées.

1°- La pensée médiévale est une pensée scolastique, c'est-à-dire qu'elle a pour cadre l'école, l'Université, dont les méthodes d'enseignement et de recherche (le commentaire de texte ou *lectio*, la dispute...). l'ont marquée en profondeur. A l'universitaire, orgueilleux de sa vaine science, se délectant de questions aussi grotesques qu'inutiles, et s'exprimant dans un latin technique jugé « barbare » par les humanistes, la Renaissance oppose l'intellectuel méditant solitaire dans l'intimité de son cabinet et se cultivant à l'école des maîtres classiques du beau langage.

2°- Au plan philosophique (mais la philosophie, à l'époque, englobe largement ce que nous appellerions les « sciences »), la Renaissance récuse l'aristotélisme, qui constitue l'armature de la pensée tardo-médiévale, au profit d'une philosophie d'inspiration platonicienne, plus ouverte, pense-t-on, aux aspirations religieuses : « Qui t'envoie à Platon, t'envoie à l'Eglise » (Ficin).

3°- Au plan proprement religieux, les humanistes estiment que l'intellectualisme des scolastiques a entraîné une perte du sens de l'intériorité spirituelle. Négligeant le vieil axiome socratique « Connais-toi toi-même », on a laissé proliférer une mentalité rationaliste bien contraire à la piété et à l'authentique esprit chrétien. Bien plus, les humanistes, d'accord en cela avec les réformateurs, dénoncent dans la scolastique une paganisation de la foi chrétienne. L'aristotélisme est un cheval de Troie qui a subverti la théologie et il est urgent de revenir aux sources pures de la pensée chrétienne : l'Écriture et les Pères.

Les Lumières - qui n'ont qu'un profond mépris pour le Moyen Age obscurantiste, leur antithèse absolue - ont repris ces critiques humanistes contre la scolastique. Mais, désormais, il ne s'agit plus de défendre la pureté du message chrétien mais d'exalter la « libre pensée ». Pour les Lumières, le refus de toute autorité, de tout « préjugé », est constitutif de la philosophie. Il ne pouvait donc y avoir de philosophie au Moyen Âge en raison du poids de l'autorité doctrinale de l'Église.

B. L'essor des études sur la pensée médiévale au XIXe siècle

Le XIXe siècle s'ouvre par une « révolution culturelle » qui a pour nom le romantisme et qui réhabilite le Moyen Âge. D'où un véritable engouement pour tout ce qui est médiéval, « gothique », que ce soit dans le domaine de l'histoire, de la littérature, de l'architecture... C'est dans ce contexte que les études scientifiques sur les doctrines médiévales prennent leur essor. Deux écoles se font jour. L'école dite rationaliste, dont le chef de file est V. Cousin (1792-1867), persiste dans le préjugé selon lequel il y a contradiction entre la foi et la philosophie :

> « La pensée qui s'exerce dans un cercle qu'elle n'a point tracé elle-même, et qu'elle n'ose pas dépasser, est une pensée qui peut contenir toute vérité ; mais ce n'est pas encore la pensée dans cette liberté absolue qui caractérise la philosophie proprement dite. Aussi la scholastique, à mon sens, est si peu le dernier mot de la philosophie, qu'à parler généralement et rigoureusement, c'est à peine, selon moi, de la philosophie. »

Toutefois, l'école rationaliste se plaît à discerner dans le mouvement des idées philosophiques au Moyen Age comme un effort d'émancipation progressive de la pensée vis-à-vis de l'autorité de l'Eglise. Ainsi J.-B. Hauréau (1812-1898), auteur d'une grande *Histoire de la philosophie scolastique* (1872) et voltairien convaincu, déclare que « la scolastique, c'est la Révolution qui se prépare ».

Chez les catholiques, l'intérêt pour le Moyen Age, considérable, s'inscrit dans le mouvement général de réaction contre le monde moderne issu des principes de la Révolution française, considérés eux-mêmes comme des conséquences des erreurs de la Renaissance et de la Réforme. Face à ce monde hostile, on idéalise volontiers la période médiévale, sorte de paradis perdu où la foi était au principe de toute la civilisation. Désireux de restaurer une civilisation chrétienne, le pape Léon XIII donne une impulsion décisive aux études médiévales chez les catholiques avec l'encyclique *Aeterni Patris* (1879). Il y appelle de ses vœux le retour à la manière de philosopher propre aux Pères de l'Église et aux grands Docteurs scolastiques, spécialement saint Thomas, dont la philosophie est présentée comme le modèle de cette philosophie chrétienne.

II. Le débat sur « la philosophie chrétienne »

Le conflit entre l'école rationaliste et l'école catholique s'est cristallisé autour du statut exact de la pensée médiévale. Personne ne conteste que les hommes du Moyen Âge étaient doués d'intelligence et qu'ils l'ont exercée avec vigueur. Mais tout exercice de la pensée n'est pas philosophie. Qu'en est-il donc de la pensée médiévale : est-elle, oui ou non, de la philosophie ? Ce problème, qui dépasse d'ailleurs le domaine strict de la pensée médiévale, puisqu'il s'agit en fait des rapports entre la philosophie et la foi chrétienne, a fait l'objet dans les années trente d'une retentissante querelle : la querelle dite de la « philosophie chrétienne ».

Ce débat comportait deux aspects connexes : un aspect historique et un aspect doctrinal. Le problème historique peut s'énoncer ainsi : Existe-t-il dans l'histoire de la pensée - au Moyen Age en particulier - des philosophies qui sont redevables de quelque chose de vraiment essentiel à l'influence du christianisme, c'est-à-dire qui ne seraient pas ce qu'elles sont sans l'influence du christianisme ? Ou encore : Est-ce que le christianisme a été, de fait, à l'origine d'un progrès pour la philosophie ?

Le problème théorique est le suivant. Tout le monde reconnaît qu'il y a des chrétiens qui philosophent. Mais doivent-ils alors faire abstraction de leur foi ou bien leur foi peut-elle (ou même doit-elle) jouer un rôle intrinsèque et déterminant dans la constitution même de leur pensée philosophique ? Dans ce dernier cas, il y aurait donc une manière spécifiquement chrétienne de philosopher (ce serait un premier sens de l'expression « philosophie chrétienne »). Cette manière de philosopher entraînerait la constitution d'un corps de doctrines philosophiques dégagées grâce à l'influence du christianisme (ce serait un second sens de l'expression « philosophie chrétienne »).

A. Les adversaires de la philosophie chrétienne

Les rationalistes, comme E. Bréhier, répondent négativement aux deux questions. « Le développement de la pensée philosophique, écrit Bréhier, n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme. » Loin d'être créatrice, la pensée chrétienne a toujours été à la remorque des courants philosophiques extérieurs : elle a été platonicienne chez les Pères, aristotélicienne au Moyen Age... Ensuite, d'un point de vue théorique, la notion même de philosophie chrétienne est contradictoire, comme celle d'un cercle carré : « On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne. » Et Heidegger pontifie : « Une 'philosophie chrétienne' est un cercle carré et un malentendu », puisqu'il y a, selon lui, contradiction entre l'attitude existentielle du croyant et celle du philosophe : « Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi [...] ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. » Peut-on être philosophe si l'on ne participe pas de « l'inquiétude proprement philosophique » (L. Brunschvig) ?

Assez curieusement, les rationalistes trouvent des alliés chez certains penseurs catholiques comme les néo-scolastiques de Louvain. Ceux-ci récusent l'idée d'une philosophie qui serait spécifiquement chrétienne, parce qu'elle met en péril la nécessaire autonomie de la philosophie et tend à exclure la possibilité même d'un dialogue avec le monde moderne qui est essentiel à leur démarche apologétique. Certes, ils ne nient pas que le christianisme exerce une certaine influence *de fait* sur le travail du philosophe. Puisque c'est un même sujet qui est philosophe et chrétien, il y a nécessairement une symbiose, au niveau du sujet, entre la recherche philosophique et la foi. Mais cette influence de la foi reste accidentelle, extérieure, extrinsèque à la philosophie comme telle. La foi est tout au plus une sorte de garde-fou pour le philosophe. Étant donné qu'il ne peut y avoir aucune contradiction réelle entre la foi et la raison, si une de ses thèses philosophiques contredit un donné de foi, le philosophe chrétien peut être sûr que cette thèse est fausse et il est amené à reprendre sa recherche proprement philosophique. Par exemple, si j'ai élaboré un système philosophique qui aboutit à l'impossibilité de l'immortalité de l'âme, alors, comme chrétien, ma foi m'invite à reconsidérer la question, mais elle ne me fournit pas pour autant une orientation d'ordre proprement philosophique.

B. <u>La philosophie chrétienne selon l'historien : Et. Gilson</u>

En étudiant, avec tout le sérieux universitaire requis, l'oeuvre de plusieurs grands théologiens médiévaux, aussi divers que saint Augustin, saint Bonaventure, saint Bernard, saint Thomas ou Duns Scot, Et. Gilson (1884-1978) en est arrivé à la conviction « expérimentale » qu'il y a chez eux une authentique philosophie, originale et novatrice par rapport aux philosophies antiques, qu'il y a eu « une action exercée sur le développement de la métaphysique par la révélation chrétienne ». Toutefois, leur manière de philosopher n'est pas tout à fait la manière « moderne ». Elle se définit par un esprit particulier, une manière de philosopher en référence à la foi. Ce qui explique l'unité de fond de leurs pensées. Malgré de profondes divergences réelles au plan philosophique, elles tiennent en commun non seulement les vérités de foi mais les thèses philosophiques immanentes au christianisme (identité entre Dieu et l'Être, création, liberté de l'homme...).

C. <u>La philosophie chrétienne selon J. Maritain</u>

Plus philosophe qu'historien, J. Maritain (1882-1973) s'est surtout efforcé de définir ce que doit être aujourd'hui la philosophie chrétienne, mais ses analyses sont éclairantes pour comprendre ce qui a pu se passer au Moyen Age.

Tout d'abord, la philosophie chrétienne n'est pas un mélange monstrueux de philosophie et de théologie. La philosophie est la science suprême dans l'ordre naturel. Toute science est connaissance par les causes (les comment et les pourquoi). Le rebouteux sait - parce qu'il l'a constaté à plusieurs reprises - que telle herbe soulage les maux de tête. Ce n'est pas là une connaissance scientifique. Le médecin, lui, sait pourquoi cette herbe possède une telle vertu : elle contient tel élément chimique qui a pour effet de dilater les vaisseaux cérébraux... Il a une connaissance scientifique. Chaque science explique donc un aspect du réel en l'éclairant par ses causes. La philosophie, elle, est connaissance explicative du réel considéré dans sa totalité. Elle doit pour cela aller aux causes les plus hautes (les pourquoi et les comment ultimes)... du moins, les plus hautes que puisse atteindre la raison naturelle. C'est pourquoi, elle est une sagesse.

La théologie est aussi une sagesse mais dans l'ordre surnaturel. Elle vise à comprendre toutes choses à la lumière des causes ultimes que Dieu nous a faites connaître par la Révélation. La théologie part donc de la foi et considère tout à la lumière du mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ.

Par conséquent, même lorsque l'investigation du philosophe et celle du théologien portent sur un même objet matériel (par exemple, l'existence de la liberté humaine), ils ne l'abordent pas sous le même angle ni de la même manière : on dit que l'objet formel est différent.

Philosophie et théologie étant des sciences formellement distinctes, elle ne peuvent se mélanger sans se corrompre l'une l'autre. Un philosophe qui ferait intervenir dans la trame même de son raisonnement un donné révélé, une proposition non établie rationnellement mais tenue uniquement par la foi, quitterait *ipso facto* le domaine de la philosophie. Par exemple, si pour démontrer que l'homme est doué de liberté, je fais valoir, par l'absurde, que, si l'homme n'était pas libre, Dieu n'aurait pas donné de commandements à l'homme, ni ne lui aurait promis de récompense s'il les observait, je fais de la théologie et non plus de la philosophie.

La philosophie chrétienne n'est donc un mélange de théologie et de philosophie. C'est une vraie philosophie, une philosophie à part entière. Quel est donc le sens de l'adjectif « chrétienne » ? J. Maritain introduit dans le débat une distinction très éclairante entre, d'une part, la nature de la philosophie et, d'autre part, son état. La « nature » d'une chose désigne ce que cette chose est, ce qui la définit comme telle, son essence. On dira, par exemple, que la nature de l'homme est d'être un animal rationnel. La nature est un type, ou une structure, intelligible déterminé et invariant. Si l'on en change le moindre élément, on la détruit. Par exemple, si un individu prétendument humain était dépourvu soit d'animalité soit de rationalité, ce serait un ange ou un âne, mais certainement plus un homme. Il en va de même pour la philosophie. Si je supprime l'idée d'un processus rationnel qui part de prémisses évidentes tirées de l'expérience humaine et aboutit, par voie de démonstration, à une conclusion certaine, ce n'est plus de la philosophie.

Mais la nature est une abstraction, c'est-à-dire une réalité qui n'existe pas par elle-même. L'humanité, par exemple, n'existe pas à part des personnes humaines concrètes ; elle n'existe qu'en Pierre ou en Paul. Pierre et Paul sont bien l'un et l'autre des hommes à part entière, l'humanité en chacun d'eux est bien la même mais chacun la réalise à sa manière. Il en va un peu de même pour la philosophie.

En effet, si on considère non plus l'essence abstraite de la philosophie mais la philosophie telle qu'elle est pratiquée, exercée, non pas par un « philosophe en soi », mais par un philosophe concret, en chair et en os, il devient évident que la situation du philosophe par rapport à la foi joue un rôle déterminant dans la constitution de sa synthèse philosophique et pas seulement un rôle extérieur de contrôle. La philosophie chrétienne n'est rien d'autre que la philosophie telle qu'elle s'exerce concrètement en régime chrétien, c'est-à-dire sous l'influence du christianisme. Or, la foi chrétienne, sans intervenir directement dans le raisonnement philosophique, exerce une double influence sur la recherche philosophique : elle conforte subjectivement le philosophe et elle lui apporte des données objectives originales.

Les confortations subjectives : blessée par le péché originel, l'intelligence humaine n'est pas détruite, ni absolument impuissante (comme le pense Luther), mais son exercice est rendu très difficile par la pesanteur corporelle, par l'influence néfaste des passions sur la vie intellectuelle... Cette influence est particulièrement sensible dans les domaines qui exigent une certaine affinité avec leur objet (en morale en particulier). Seule la grâce du Christ guérit progressivement ces blessures et permet un exercice purifié de la vie intellectuelle. Le chrétien, s'il est fidèle à la grâce, est dans de meilleures conditions subjectives pour philosopher.

Les apports objectifs : La révélation attire l'attention du philosophe sur des vérités, les vérités naturelles révélées, comme par exemple la notion de création, l'immortalité de l'âme, qui appartiennent de droit au domaine de la philosophie mais qu'une philosophie exercée hors d'un climat chrétien ne parvient pas toujours à reconnaître explicitement. Ainsi, la création, c'est-à-dire la dépendance de tous les êtres par rapport à Dieu qui, librement et par amour, les appelle à l'existence, est de soi une vérité démontrable par la raison, mais, concrètement, il a fallu attendre le christianisme pour que la philosophie prenne vraiment possession de son bien.

De plus l'effort de réflexion théologique oblige le chrétien à approfondir les notions philosophiques qu'il utilise ou même à en découvrir de nouvelles. Par exemple, la réflexion théologique sur la Trinité a conduit à l'élaboration de la notion de personne ou à la mise en valeur de l'existence d'un verbe dans la pensée humaine...

D. L'enjeu du débat : philosophie et tradition

L'enjeu du débat sur la « philosophie chrétienne » n'est autre que le statut de la philosophie. Deux logiques s'y affrontent. La logique de la modernité - inaugurée par Descartes, pour qui la philosophie doit « bâtir dans un fonds qui est tout à (elle) » - estime qu'il n'y a philosophie que lorsque la vérité est non seulement établie de façon rationnelle mais aussi découverte par la seule raison individuelle, abstraction faite de quelque autre source. Maritain a très justement dénoncé le caractère arbitraire de cette position :

> « M. Brunschvig disait tout à l'heure que la vérité n'est plus la vérité si elle est donnée, si elle n'est pas trouvée par nous-mêmes. C'est la une opinion gratuite, à propos de laquelle il y a lieu de se demander si l'on s'est jamais posé le problème de la vérité pour elle-même, et si on ne confond pas la vérité avec telle ou telle manière d'y parvenir. »

L'autre logique est celle qui considère que le travail philosophique ne se comprend qu'à l'intérieur d'une tradition, naturelle ou surnaturelle. Cette tradition constitue un horizon, pourvoyeur d'un sens originel.

> « La pensée (est d'abord) exégèse et lecture. L'acte philosophique est, certes, en premier lieu, rapport à la chose même mais au sein d'une pré-compréhension, culturellement et théologiquement déterminée en figure de tradition, par laquelle la raison est mise en rapport avec cette chose » (G. Prouvost).

La philosophie réénonce ou reprend sur le mode qui est le sien un donné qui vient de plus loin qu'elle.

III. Chemins actuels de la recherche en philosophie médiévale

Les développements plus récents de la recherche en philosophie médiévale pourraient bien être caractérisés comme une réaction au « modèle gilsonien » longtemps dominant.

1°- Pour Gilson, la philosophie médiévale se définissait par un « esprit » particulier, qui découlait des liens étroits que la philosophie entretenait avec la foi et la théologie. Cet « esprit » conférait à la pensée médiévale une unité et une spécificité très fortes par rapport à la philosophie ancienne ou moderne, si fortes même qu'elles l'isolaient un peu du mouvement général de l'histoire de la philosophie. La recherche actuelle ne remet pas en cause l'influence de la foi chrétienne sur la réflexion philosophique ni l'existence d'une authentique réflexion philosophique à l'intérieur du travail théologique, mais elle s'efforce de relativiser la dépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Il existe au Moyen Âge, spécialement à partir du XIIIe siècle, à la Faculté des arts, une activité proprement philosophique, et les philosophes de métier prennent conscience de la spécificité de leur discipline, qu'ils n'hésitent pas à défendre contre les théologiens. Il faut donc aujourd'hui, pour une histoire de la philosophie au Moyen Age, prendre en considération à la fois la philosophie des philosophes de métier et les éléments philosophiques, souvent originaux et liés à l'influence de la foi, présents dans les grandes oeuvres théologiques.

2°- Comme l'influence de la foi sur la philosophie s'exerce surtout dans le domaine de la métaphysique, Gilson accordait une place cardinale à la métaphysique dans l'histoire de la pensée médiévale. Ce sont les grandes options sur l'être qui gouvernent toute philosophie. En outre, selon lui, la métaphysique chrétienne médiévale est – si je puis dire – une « métaphysique de l'être » dont l'identification entre Dieu et l'Être est la clé de voûte. Or, il apparaît aujourd'hui, *primo*, que la métaphysique médiévale est plus diversifiée qu'on ne le pensait. Les recherches récentes ont en particulier attiré l'attention sur le néoplatonisme de l'école dominicaine allemande du début du XIVe siècle, dans lequel certains pensent pouvoir repérer l'origine lointaine de l'idéalisme allemand, et qui,

en, tous cas, n'entre guère dans la conception de la métaphysique chrétienne de Gilson, puisque l'être n'y occupe qu'un statut second. Il apparaît, *secundo*, que la métaphysique n'est pas le tout de la philosophie médiévale : par exemple, la logique et les arts du langage ont aussi connu au Moyen Âge de remarquables développements qui ne doivent pas grand-chose à l'influence de la foi, même s'ils prennent généralement place dans un cadre théologique.

3°- Comme l'époque des grands systèmes théologiques à forte structuration métaphysique est le XIIIe siècle, Gilson privilégiait l'étude de cet « âge d'or » du Moyen Âge. Aujourd'hui, la réhabilitation de secteurs philosophiques autres que la métaphysique et la théologie philosophique conduit à réviser l'image d'une pensée médiévale toute centrée sur le XIIIe siècle. Par exemple, il est désormais acquis que le XIVe siècle n'est pas le siècle de décadence que l'on a longtemps imaginé, mais une période particulièrement féconde.

4°- Au plan des méthodes historiographiques, Gilson expliquait le mouvement doctrinal par la logique des idées. L'histoire de la philosophie est un « laboratoire » expérimental. Les historiens contemporains insistent plus volontiers sur les conditions concrètes du philosopher (insertion de l'intellectuel dans la vie sociale, problèmes de transmission des textes et de traductions...) et leur évolution historique comme facteur (non-exclusif) d'explication du mouvement des idées.

Les résultats du « nouveau médiévisme » sont incontestables : il renouvelle et élargit notre vision du Moyen Âge philosophique, plus divers, plus dissonant, qu'on ne l'imaginait. Bref, émerge un « autre Moyen Âge ». Pourtant, l'insistance sur les problématiques purement philosophiques (logique, sémantique...) qui ont certes l'avantage de réinsérer le Moyen âge dans l'histoire générale de la philosophie ou encore l'attention privilégiée aux « marges », qui découle d'options philosophiques discutables sur le primat de l'altérité ou de la différence sur l'identité, peuvent donner une image déformée du Moyen Âge. Une approche plus « catholique » se doit de prendre en compte ces renouvellements sans négliger pour autant les acquis du médiévisme « classique ».

Deuxième leçon : Saint Augustin

A proprement parler, saint Augustin (354-430) n'appartient pas au Moyen Age. Pourtant, une histoire de la pensée médiévale ne peut faire abstraction de ce Père dont, au XIIe siècle, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, disait qu'il était « celui dont les Églises ont le plus appris, après les Apôtres ». En effet, pendant tout le Moyen Age - et au-delà ! -, saint Augustin est, pour les théologiens, l'autorité par excellence, le Maître incontesté, chez qui ils vont puiser les principes de la sagesse chrétienne. Ces principes - et spécialement la manière de concevoir les rapports de la foi et de la raison - sont, chez saint Augustin, inséparables d'un itinéraire personnel qui est indissociablement spirituel et intellectuel. Aussi commencerons-nous par retracer les grandes lignes de l'évolution philosophique de saint Augustin (I), avant d'examiner la question des rapports de la raison et de la foi dans la quête de la *vita beata* (II). Nous terminerons par le tracé général de l'itinéraire de l'âme vers Dieu, source de toute vérité, tel qu'il ressort des oeuvres du Docteur d'Hippone (III)

I. <u>L'itinéraire de saint Augustin</u>

Augustin a d'abord reçu une solide formation littéraire, où l'accent était mis sur l'art oratoire, le « bien-dire », plus que sur le contenu intellectuel lui-même. Mais, vers l'âge de dix-neuf ans (372-373), la lecture d'un dialogue aujourd'hui perdu de Cicéron, l'*Hortensius*, l'éveille à la réflexion philosophique. Il y découvre que seule la philosophie est capable de conduire l'homme au bonheur véritable, lequel consiste dans la vie de l'esprit et non dans les jouissances matérielles. Mis en route, Augustin se tourne alors vers le christianisme, mais il ne peut franchir l'obstacle que constitue, pour beaucoup d'hommes cultivés de son temps, le style barbare de la Bible latine - la *Vetus latina*. Déçu, il s'oriente vers l'astrologie puis vers le manichéisme. La vision manichéenne du monde repose sur un dualisme absolu. Il y a deux principes irréductibles : le principe bon et le principe mauvais. Le principe bon est à l'origine de la lumière, conçue comme une matière spirituelle. Le principe mauvais est à l'origine de la matière et des ténèbres. Ce dualisme absolu apporte une réponse facile au mystère du mal. Il n'y a à demander compte du mal ni à Dieu ni à la liberté de l'homme : le mal est antérieur à l'un et à l'autre.

D'abord farouche partisan de la secte manichéenne, Augustin s'en éloigne lorsqu'il prend davantage conscience du caractère mythique et très peu rationnel des explications manichéennes. Après ce nouvel échec, Augustin désespère de trouver la vérité et se reconnaît pour un temps dans le scepticisme de l'Académie. Mais, venu à Milan, il y rencontre, à travers saint Ambroise, la philosophie néoplatonicienne qui le séduit et va faire tomber bien des obstacles intellectuels à sa conversion au christianisme. Qu'est-ce donc que ce néoplatonisme qui a eu une telle influence sur la pensée des Pères ?

L'essentiel de la pensée de Platon réside dans la doctrine des Idées. Comment fonder la science ? Tel est le problème majeur qui préoccupe Platon. La science est une connaissance certaine et stable, ce qui suppose qu'elle porte sur des objets intelligibles eux-mêmes stables, c'est-à-dire nécessaires. Or, le monde sensible est soumis, comme l'a dit Héraclite, à un flux perpétuel. « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. » C'est donc que la connaissance scientifique porte en fait non sur le monde sensible, dont la connaissance ne peut dépasser le stade de l'opinion (*doxa*), mais sur un univers intelligible d'essences stables : le monde des Idées, qui est le monde véritable, celui de l'être immuable et spirituel. En effet, ces Idées - la Vie, la Pensée... - sont des Formes universelles séparées de la matière et qui subsistent par elles-mêmes. Le monde sensible n'est qu'un reflet et une participation de ce monde intelligible, dans la mesure où les Idées exercent sur les êtres particuliers de ce monde d'ici-bas une certaine causalité formelle-efficiente. Par exemple, un animal est vivant dans la mesure où il participe à l'Idée de vie. De même, il est un cheval, dans la mesure où il participe à l'Idée de cheval...

Les grands thèmes platoniciens reprennent vigueur au IIIe siècle après Jésus-Christ avec Plotin (204/5- 270). « Platon a revécu en Plotin », dit Augustin. Ce Plotin est autant un maître spirituel qu'un philosophe et sa pensée présente une forte dimension religieuse, pour ne pas dire mystique. Certains de ses disciples, tels Porphyre, feront même du néoplatonisme l'ultime rempart d'une religion païenne épurée contre le christianisme.

Par rapport au platonisme, le néoplatonisme introduit l'idée d'une dérivation, ou émanation, entre les Idées. Les Idées s'engendrent les unes les autres, les plus particulières émanant des plus générales. Ainsi les Idées forment une hiérarchie, qui se prend de leur proximité avec le premier Principe.

Plotin distingue dans ce monde intelligible, qui est le vrai monde, trois niveaux de réalité, qui correspondent aux trois « hypostases ». La première hypostase est l'Un, réalité absolument simple qui ne participe à rien. De l'Un, on ne peut rien dire, car il est au-delà de l'être (être, c'est être quelque chose et donc être déterminé, limité) et de l'intelligence qui est faite pour l'être. Cet Un est aussi appelé le Bien, en tant qu'il est principe fécond. En effet, de l'Un émane, en vagues successives, toutes choses. Cette émanation est nécessaire : le Bien ne peut pas ne pas se communiquer.

De l'Un, émane en premier lieu l'Intellect, la seconde hypostase. L'Intellect est le lieu des Idées, c'est-à-dire des archétypes éternels des choses. Enfin, de l'Intellect émane l'Ame : l'Ame du monde, responsable du mouvement astral et les âmes individuelles qui sont comme les parcelles de l'Ame du monde.

À chaque émanation ou procession correspond une conversion, c'est-à-dire que le terme émané tend à faire retour à son principe et c'est dans ce mouvement même qu'il se constitue lui-même, qu'il se solidifie en quelque sorte. L'âme fait retour à l'Intellect, l'Intellect à l'Un. Tout sort de l'Un et tout retourne à l'Un. Tout l'effort de notre âme consiste donc à vaincre la dispersion et la multiplicité en s'élevant progressivement jusqu'à la contemplation unifiante de l'Un. Il s'agit d'une purification par simplification.

Dans le néoplatonisme, saint Augustin découvre trois principes libérateurs :

* Contre le matérialisme manichéen, il apprend le mystère de l'intériorité et la réalité d'un monde proprement spirituel.
* Contre le dualisme manichéen, il apprend que le mal n'est pas une substance ni une réalité positive mais une pure privation du bien, un « creux », un « vide ». Par exemple, la cécité est absence de la vue chez un être dont la nature est de voir ; le péché est l'absence de droiture chez une volonté qui se détourne de sa vraie fin... Pour saint Augustin - et toute la théologie chrétienne postérieure s'inspire largement de ces positions - toute nature est donc bonne de soi. Le mal n'étant qu'une privation, il n'a d'existence que celle du bien qu'il affecte (comme un parasite vit de la substance de l'animal qu'il parasite). Un mal absolu est donc impensable (si le corps parasité meurt, le parasite meurt aussi).
* Enfin - nous y reviendrons -, contre le scepticisme qui désespère de trouver la vérité, le néoplatonisme met Augustin en possession d'une théorie de la connaissance qui lui assure un accès à la vérité.

Il n'est donc pas étonnant qu'Augustin ait insisté sur la proximité du platonisme à l'égard du christianisme. Pour lui, le platonisme est comme une préfiguration du christianisme. D'ailleurs Platon, lors de son voyage en Égypte, n'a-t-il pas puisé dans les Écritures le meilleur de son enseignement ? En outre, Platon résume toute la philosophie utile au chrétien :

> « Si, pour Platon, le sage est celui qui imite, qui connaît et qui aime ce Dieu et trouve son bonheur à participer à sa vie, quel besoin y a-t-il d'examiner les autres philosophes ? Aucun d'eux n'est plus proches de nous que les platoniciens » (*La Cité de Dieu*, VIII, 5).

Il est vrai qu'autant nous cherchons aujourd'hui à souligner la différence entre le platonisme et le christianisme pour mieux faire ressortir la spécificité chrétienne, autant les intellectuels chrétiens

du IVe siècle, qui participaient au climat éclectique de l'Antiquité tardive, avaient tendance à la réduire pour bien faire ressortir leur accord.

Cette appréciation très positive du platonisme ne signifie pas qu'Augustin en ignore les limites. Pour lui, les platoniciens sont semblables à des hommes qui contemplent le but à atteindre mais sont dans l'incapacité de le rejoindre parce qu'ils en ignorent ou en refusent par orgueil le chemin, qui est le Christ. En effet, le message chrétien comporte deux mystères fondamentaux, tous deux exprimés dans le Prologue de saint Jean ou l'hymne de l'épître aux Philippiens : la Trinité et l'Incarnation rédemptrice. Pour saint Augustin, les platoniciens ont effectivement entrevu le premier mystère : la doctrine plotinienne du *Logos*, lieu des Idées, émané de l'Un, n'est pas sans analogie avec la théologie chrétienne du Verbe. Par contre, le second mystère - l'Incarnation - leur est demeuré caché, à cause de leur orgueil, car seuls les humbles peuvent comprendre l'humilité manifesté par le Verbe dans l'Incarnation :

> « J'ai lu, non pas sans doute en ces termes, mais le sens était absolument le même et des raisons nombreuses et complexes l'appuyaient, j'ai lu qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu [...]. Quant à ceci : Il est venu dans son propre domaine, et le siens ne l'ont pas reçu [...], dans ces livres, je ne l'ai pas lu » (*Confessions*, VII, 9, 13).

Pour Augustin, le néoplatonisme achoppe donc sur le Mystère de l'Incarnation rédemptrice du Verbe. Non seulement parce que l'Incarnation implique une conception de la matière et de la corporéité qui est aux antipodes du néoplatonisme, mais aussi et surtout parce que l'Incarnation signifie que l'homme ne peut atteindre par lui-même le bonheur ou salut qu'il recherche. Il a besoin d'un Médiateur : celui auquel Augustin se confie au jour de sa conversion.

II. Foi et raison selon saint Augustin

La quête d'Augustin ne se termine pas avec sa conversion à la foi chrétienne. Au contraire ! Elle en reçoit une nouvelle impulsion. Cette quête reste, fondamentalement, une quête de la sagesse. D'aucune manière, la maîtrise de techniques intellectuelles ne peut constituer la fin de la vie de l'intelligence. La science, l'acquisition d'un savoir n'est pas une fin en soi : elle est elle-même finalisée par la transformation intellectuelle et morale qui fait du savant un sage. Saint Augustin interprète cette distinction entre sagesse et science de la façon suivante : l'esprit humain (*mens*) a une double fonction. Comme pur esprit, il est par nature voué à la contemplation intellectuelle des Idées et il juge tout à leur lumière, c'est-à-dire en rapportant tout à ces Normes transcendantes. C'est l'activité de la sagesse. Mais, en tant qu'il a charge de gouverner un corps, l'esprit doit aussi diriger l'action et s'occuper des choses temporelles. C'est l'activité de la science. Par conséquent, « de la sagesse relève la connaissance intellectuelle des réalités éternelles ; de la science la connaissance rationnelle des réalités temporelles ».

Selon la nature des choses, la science est subordonnée à la sagesse, car les choses temporelles dépendent des éternelles. La fin de l'homme est la contemplation, tandis que l'action n'est qu'un moyen. Mais il se trouve que, par suite du péché, cet ordre est subverti. L'homme place désormais sa fin dans les créatures : il veut en jouir (*frui*) et non plus s'en servir (*uti*). La science a été mise au service de ce dessein pervers, qu'Augustin appelle une « avarice de l'esprit » : connaître les choses pour en jouir et transformer en fin ce qui n'aurait dû être qu'un moyen. Cette attitude asservit l'homme à la matière et le rend malheureux. La sagesse rectifie cette orientation en ramenant l'esprit vers les choses éternelles dont la jouissance procure le vrai bonheur.

En effet, la sagesse, idéal que poursuit le philosophe, se confond, pour Augustin, avec le bonheur, la *vita beata*. La philosophie n'est donc pas la poursuite désintéressée d'une connaissance purement spéculative, théorique, mais elle est portée par une quête passionnée du bonheur : « L'homme n'a pas d'autre raison de philosopher que pour être heureux. » Ce bonheur consiste dans

la jouissance (*fruitio*) de Dieu, qui est l'objet aimé par dessus tout, seul capable d'apaiser le désir du coeur de l'homme. « Tu nous as fait pour toi... ».

Dans cette quête de la vérité, du bonheur et de Dieu, quelle est la part respective de la raison et de la foi ? Augustin a longtemps demandé à la seule raison humaine de lui procurer la sagesse qui donne le bonheur, mais ce fut en vain. Concrètement, c'est la foi qui lui a ouvert le chemin du bonheur. Riche de cette expérience, il distingue comme trois étapes dans les rapports entre la foi et la raison :

* La raison prépare à la foi. Certes, il ne faut pas attendre de comprendre rationnellement pour croire, mais la recherche rationnelle joue un certain rôle préparatoire par rapport à la foi. D'une part, la raison, en reconnaissant humblement son impuissance à atteindre par elle-même la sagesse, se met en posture d'accueillir une lumière supérieure (logique de la discontinuité). D'autre part, la raison peut établir que le recours à la foi n'est pas déraisonnable : « Une raison, si petite soit-elle, précède elle-même la foi pour nous en persuader » (logique de la continuité).
* L'acte de foi lui-même est un acte de l'intelligence. Selon une formule que retiendront les scolastiques : « Croire, ce n'est rien d'autre que réfléchir en donnant son assentiment. »
* L'acte de foi débouche sur l'intelligence. Entendez : elle permet une compréhension plus profonde des choses. Il faut même croire pour comprendre, selon le texte d'*Is* 7, 9 qu'affectionne Augustin : « *Nisi credideritis, non intelligetis* », et qu'il résume par la formule : *Crede ut intelligas*. Cette intelligence est celle du contenu intelligible de la foi. Elle consiste à reprendre sur le mode rationnel ce que l'on tient d'abord par la foi seule. Et il s'agit là d'un véritable progrès :

> « Celui qui comprend déjà par une raison [=argument] véritable ce qu'il croyait seulement est assurément à préférer à celui qui désire encore comprendre ce qu'il croit : mais s'il ne désire pas et s'il estime qu'il faut croire seulement ce qui est à comprendre, il ignore à quoi sert la foi.» (Lettre 120).

Cette intelligence de la foi, par une sorte de mouvement en retour, nourrit la foi et lui permet de grandir. En ce sens, il est légitime de dire aussi : *Intellige ut credas*.

L'*intellectus fidei* : l'intelligence de la foi. Tel est le lieu propre de la pensée augustinienne qui se situe donc entre la foi et la pleine intelligence de la vision.

C'est cette conception de l'*intellectus fidei* qui préside au modèle culturel qu'Augustin a mis en place et dont l'influence sur le Moyen Age sera déterminante. Au centre : les Écritures qui sont le bien propre de l'Eglise et contiennent toute science et toute sagesse :

> « Tout ce qu'un homme a appris ailleurs, si c'est nuisible y est condamné, si c'est utile s'y trouve. Et lorsque chacun y aura trouvé tout ce qu'il a appris d'utile ailleurs, il y trouvera, en bien plus grande abondance ce que l'on n'apprend absolument nulle part ailleurs, mais seulement dans l'admirable élévation et l'admirable bassesse de ces Écritures » (*De Doctrina christiana*, II, 42, 63)

C'est en fonction de cette connaissance des Écritures qu'il faut apprécier la culture profane, d'origine païenne, dont l'usage appelle un discernement. Pour faire comprendre la nature de ce « juste usage » de la culture païenne, saint Augustin recourt au thème scripturaire des dépouilles des égyptiens emportées par les hébreux.

> « Quant à ceux que l'on appelle philosophes, si par hasard ils ont émis des idées vraies et conformes à notre foi, tout particulièrement les platoniciens, non seulement on ne doit pas redouter ces idées, mais il faut même les leur réclamer pour notre usage, comme à d'injustes possesseurs. Voyez les Égyptiens : non seulement ils possédaient des idoles [...], mais ils avaient aussi des vases et des bijoux d'or et d'argent ainsi que des vêtements : or ce peuple [les hébreux] s'appropria en cachette ces richesses dans l'intention d'en faire un meilleur usage [...]. Il en va de même de tous les enseignements des païens : ils comportent sans doute des fictions où règnent le mensonge et la superstition [...], mais ils comportent aussi les arts libéraux, mieux appropriés à la pratique de la vérité, et des préceptes moraux très utiles ; et touchant le culte du Dieu unique, on trouve chez eux quelques vérités. C'est là comme leur or et leur argent, qu'ils n'ont pas créés eux-mêmes, mais qu'ils ont extraits comme de certains gisements fournis par la divine providence qui est partout répandue, et ils en abusent [l'*abusus* est l'opposé de l'*usus justus*] d'une manière injuste

et perverse pour le service des démons. Quand il se sépare spirituellement de leur déplorable société, un chrétien doit leur enlever ces biens, pour en faire un juste usage qu'est la prédication de l'Évangile » (*De doctrina christiana*, II, 11, 60)

III. La quête du Dieu-Vérité

Pour saint Augustin, pas de bonheur sans sagesse, et pas de sagesse sans connaissance certaine de la vérité. Or, cette recherche de la vérité et de la certitude est « parallèle », dans la pensée augustinienne, à la recherche de Dieu, source et fondement ultimes de toute vérité. L'itinéraire vers la Vérité rejoint donc celui qui conduit à Dieu. Il comporte comme deux étapes : on va de l'extérieur vers l'intérieur puis de l'intérieur au supérieur, c'est-à-dire au transcendant.

« Ne va pas à l'extérieur. Rentre en toi-même. C'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Et si tu découvres que ta nature est sujette au changement, dépasse toi toi-même » (*De vera religione*, 39, 72).

1°- Où trouver des vérités certaines ? A coup sûr, pas dans la connaissance sensible toute tournée vers un monde extérieur en perpétuel changement et à laquelle Augustin, en bon platonicien, n'accorde guère de valeur. Seuls des objets stables, immuables, peuvent donner prise à une connaissance certaine. Le monde corporel ne doit pas arrêter la recherche de l'homme. Il le renvoie plutôt à lui-même. Mais l'homme, pour Augustin, est une réalité complexe. Il y a en lui comme deux êtres. L'être extérieur, c'est-à-dire le corps, et l'être intérieur, c'est-à-dire l'esprit. C'est là, dans l'être intérieur, que l'homme entre en contact avec le monde intelligible, lieu de la certitude. Au plus profond de l'être intérieur se trouve en effet la « mémoire ». Cette mémoire est bien davantage que la faculté qui évoque les sensations disparues ou rappelle les idées en réserve. Elle est le fond métaphysique de l'esprit humain, son identité profonde. C'est un lieu de totale coïncidence avec soi-même. L'âme s'y connaît immédiatement elle-même comme réalité spirituelle. « Il n'est rien, en effet, que l'âme ne connaisse aussi bien que ce qui lui est présent ; et rien n'est plus présent à l'âme que l'âme elle-même. » La première connaissance certaine, sur laquelle se fondent toutes les autres, est donc la connaissance de soi, la connaissance que l'âme a d'elle-même - le *cogito* augustinien.

En se connaissant elle-même, l'âme découvre en particulier en elle des vérités absolues. Par exemple, les vérités mathématiques. En effet, les propositions mathématiques (trois et sept font dix) expriment des rapports entre des essences pures. Ces vérités sont de soi éternelles. Quand bien même tout l'univers sensible périrait, ces vérités subsisteraient. C'est la preuve que leur vérité ne dépend pas du monde sensible et de l'expérience que nous en avons ; elle n'est pas la constatation empirique d'un fait ou d'un rapport mais la découverte d'une règle méta-empirique. Qu'on accumule autant de constatations ou d'expériences qu'on voudra, jamais on n'en fera sortir une règle nécessaire. C'est d'un autre ordre. Ces vérités sont nécessaires, immuables, éternelles. D'où viennent-elles ?

Puisque ce n'est pas de l'expérience, viendraient-elles alors de l'esprit lui-même ? Sont-elles des créations de l'esprit humain ? Non. Si elles étaient des productions de l'esprit, celui-ci pourrait tout aussi bien les détruire ou les modifier. Or, l'esprit n'est pas maître de ces vérités : elles s'imposent plutôt à lui.

« De ces règles, personne ne juge d'aucune façon. En effet, lorsqu'on dit : 'les choses éternelles sont préférables aux temporelles' ou 'sept et trois font dix', personne ne dit qu'il devrait en être ainsi ; on reconnaît seulement qu'il en est ainsi, sans envisager de correction par un contrôle, mais seulement dans la joie de la découverte » (*De libero arbitrio*, II, 12, 34).

Le raisonnement ne « fait » pas la vérité, il la découvre déjà présente. En outre, il y aurait autant de vérités que d'esprits individuels. Or ces règles s'imposent universellement :

> « Si nous voyons, toi et moi, que ce que tu dis est vrai et que nous voyons, toi et moi, que ce que je dis est vrai, où, je t'en prie, le voyons-nous ? Je ne le vois pas en toi ni toi en moi. Mais toi et moi nous le voyons dans cette vérité immuable qui est au-dessus de nos esprits » (*Confessions*, XII, 25, 35).

La vérité transcende donc les esprits particuliers. Ces règles sont en nous sans être de nous. C'est le signe qu'il y a en l'homme quelque chose qui passe l'homme. Ces vérités sont, pour ainsi dire, la marque d'une transcendance qui conduit, en dernière analyse, à Dieu lui-même. De l'intérieur au supérieur.

2°- La présence dans l'âme de vérités absolues, qui ne viennent pas de l'âme et y sont seulement déposées, conduit à reconnaître l'existence d'un « lieu » transcendant où elles subsistent. Un « lieu » où ces vérités sont éternellement, immuablement pensées. Ce « lieu », éternel et immuable, Vérité subsistante, lumière, est ce que nous appelons Dieu. Telle est la preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles.

Dieu se révèle donc comme Vérité première : « *O aeterna veritas... Tu es Deus meus* », comme fondement, mesure et modèle de toute vérité. Il est l'essence suprême et absolue. Et comme, pour Augustin, l'être s'entend d'abord de l'essence, il n'hésite pas à prendre ses distances vis-à-vis du néoplatonisme pour qui - nous l'avons souligné - le premier Principe, l'Un/Bien, est au-delà de l'être, pour affirmer que Dieu est l'Être par excellence, ainsi que l'indique la révélation faite à Moïse au buisson ardent : *Ego sum qui sum* (*Ex* 3, 14). Dieu est, non pas ceci ou cela : il est, purement et simplement,. Bien plus, faisant violence au langage, Augustin fait du verbe *esse* à la troisième personne, *est*, un nom, un substantif qui désigne Dieu. Dieu est Est. Non pas l'être, qui a un caractère trop vague, trop abstrait, ni non plus l'étant, qui suppose un sujet recevant l'être, mais Est. Cela signifie en particulier que Dieu est en source plénitude toujours actuelle d'être, sans passé ni futur mais dans un éternel présent.

Pour Augustin, l'être véritable, dont Dieu est la source et la plus haute réalisation, s'identifie à l'*ousia* ou essence platonicienne. Il se caractérise donc par deux propriétés : l'immutabilité et l'éternité. L'être vrai est ce qui dure en restant identique à soi-même. Tout ce qui change n'est pas véritablement. Les attributs principaux de Dieu seront donc l'immutabilité et l'éternité, de sorte que l'opposition entre le temps et l'éternité est, chez saint Augustin, l'expression la plus adéquate de l'opposition entre les créatures et le Créateur :

> « Je portais mon regard vers les choses qui sont au-dessous de vous et je reconnus que ni elles ne sont absolument, ni elles ne sont pas absolument. Elles sont puisqu'elles viennent de vous ; elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que vous êtes. Car cela est véritablement qui demeure immuablement. » (*Confessions* VII, 11, 17)

Si Dieu est l'Essence et la Vérité suprêmes, il contient en lui tous les modèles de créatures. Par conséquent, nous n'atteignons la vérité profonde des choses que dans la mesure où nous sommes capables de les référer à leur modèle transcendant, à la règle absolue. La vérité d'un être est dans sa conformité à son Modèle. Pour ce faire, il faut que Dieu lui-même se manifeste. Toute connaissance humaine d'ordre intellectuel (mais aussi d'ordre moral et, à plus forte raison, d'ordre spirituel) suppose donc une certaine intervention de Dieu qu'on appelle une illumination. En effet, de même que la lumière physique du soleil a pour effet de rendre visibles les réalités physiques, de même, Dieu, plus spécialement le Verbe, soleil des esprits, est la lumière spirituelle qui permet de discerner les réalités spirituelles, la vérité profonde des choses.

Cette thématique se retrouve dans la doctrine, typiquement augustinienne, du « maître intérieur ». Pour saint Augustin, aucun maître humain ne peut nous faire connaître, au sens fort, la vérité. Son rôle est seulement de nous éveiller à la réflexion, de nous rendre attentif à ce que le Maître intérieur dit en nous. Seul ce Maître intérieur, rejoint au plus intime de la mémoire spirituelle, sanctuaire où Dieu habite, donne connaissance de la vérité. Se souvenir de Dieu, c'est donc se tourner vers cette présence toujours actuelle. Ce Maître est le Christ, Verbe de Dieu, la vraie lumière qui

éclaire tout homme venant en ce monde, celle qui seule donne de percevoir la vérité des choses. Il est le seul Maître (*Mt* 23, 10) :

> « Pour toutes les choses dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole résonnant au dehors que nous consultons à leur sujet, mais c'est la Vérité qui gouverne l'esprit lui-même au dedans, avertis peut-être par les mots pour la consulter. Or, celui que nous consultons ainsi, voilà celui qui enseigne, celui dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, le Christ, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle. » (*De Magistro*, XII, 38)

La doctrine augustinienne de l'illumination et du maître intérieur est spirituellement très riche, mais reprise et durcie au plan proprement philosophique, elle laisse peu d'espace à une démarche autonome de la raison philosophique qui cherche une vérité qui est d'abord conformité au réel puis, dans un second temps seulement, conformité à la pensée divine. De ce point de vue, la doctrine de l'illumination a été critiquée par saint Thomas.

Troisième leçon : Le haut Moyen Age, de Boèce à Jean Scot (VIe-IXe siècle)

Lorsque saint Augustin meurt en 430, sa ville épiscopale d'Hippone est assiégée par les Vandales. C'est tout un symbole. Au Ve siècle, l'Empire romain s'effondre sous les coups des barbares et, avec lui, toute une civilisation, dans laquelle le christianisme s'était profondément inculturé, entre dans une longue agonie. Émerge alors lentement une nouvelle culture exclusivement chrétienne qui hérite certes - grâce aux labeurs de certains auteurs qui ont joué le rôle de « passeurs » - d'éléments de la culture et en particulier de la philosophie antique (I) mais qui les intégre dans un projet culturel nouveau, centré sur l'intelligence de la foi. La première efflorescence de cette culture spécifiquement médiévale intervient dès le dernier quart du VIIIe siècle pour s'étendre jusqu'au premier quart du Xe siècle : c'est la renaissance carolingienne (II).

I. <u>Les « passeurs » : Boèce et quelques autres</u>

A la charnière de l'Antiquité et du Moyen Age, plusieurs auteurs ont travaillé à sauvegarder, à transmettre et à adapter une part de l'héritage philosophique de l'Antiquité. Le plus important est Boèce (480-524). Membre du grand patriciat romain, cet intellectuel d'envergure n'hésita pas à s'engager dans la vie politique. Il exerça les plus hautes fonctions auprès du roi ostrogoth Théodoric mais, accusé de trahison, il fut emprisonné puis exécuté.

Boèce a poursuivi le projet de Cicéron : inculturer la pensée philosophique grecque à Rome, mais s'y ajoute, chez lui, le désir de sauver une civilisation qui s'écroule, de compenser le déclin politique de Rome par son rayonnement culturel. Pour ce faire, Boèce envisageait de traduire en latin toute l'oeuvre de Platon et d'Aristote, dont il prétendait aussi, selon l'idéal syncrétiste de la tradition néoplatonicienne, montrer la concordance. Boèce n'a évidemment pas pu mener à terme son ambitieux programme, mais il a légué au Moyen Age latin, outre quelques ouvrages portant sur les arts libéraux, la traduction de deux oeuvres logiques d'Aristote (*Catégories*, *De l'interprétation*), la traduction et le commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre qui contient la formulation du célèbre problème des universaux, ainsi que plusieurs traités de logique. Ces quelques textes que l'Occident latin a scrutés sous toutes les coutures ont fait de Boèce le maître de logique de tout le haut Moyen Âge.

Son ouvrage le plus célèbre est cependant la *Consolation de la philosophie*, véritable best-seller au Moyen Age. Il s'agit d'un dialogue fictif entre Boèce, emprisonné, et Philosophie qui lui apparaît sous la forme d'une femme afin de le consoler de ses malheurs. Dans cette oeuvre littéraire de grande qualité, Boèce aborde les questions les plus délicates de la théodicée, comme la conciliation de la providence et du mal.

Boèce est aussi l'auteur de cinq petits traités de théologie (*opuscula sacra*) sur lesquels on s'appuie pour affirmer qu'il fut chrétien (ce qui ne ressort gère de ses autres oeuvres). Il y inaugure une manière de pratiquer la théologie qui lui vaut le titre de « père de la scolastique ». En effet, Boèce met toutes les ressources de la philosophie et de la logique au service de la clarification des dogmes religieux. Par exemple, dans le petit traité christologique *Contre Eutychès et Nestorius*, Boèce, avant d'exposer les hérésies et la position catholique, commence par définir philosophiquement ce que sont la nature et la personne. Dans le *De Trinitate*, Boèce cherche à rendre compte systématiquement de la tri-unité de Dieu à partir des catégories aristotéliciennes comme la relation. Saint Thomas, dans le Prologue de son commentaire à cet ouvrage, a bien perçu l'originalité de cette approche :

> « Il y a deux manières de traiter de la Trinité, ainsi que le dit Augustin au livre I de la *Trinité*, à savoir par les autorités et par les *rationes*. Augustin, comme il le dit lui-même, a embrassé l'une et l'autre manière. Mais certains saints Pères, comme Ambroise et Hilaire, ont suivi seulement une seule manière, celle qui recourt aux autorités,

tandis que Boèce a choisi de suivre l'autre manière, celle qui recourt aux arguments, en présupposant ce que les autres avaient obtenu par les autorités. »

A côté de Boèce, il faut mentionner son contemporain Cassiodore (vers 485-vers 580) qui adopta d'abord une attitude de franche collaboration avec le pouvoir barbare, dont il devient la caution intellectuelle, puis il se retira en Calabre à Vivarium auprès d'un monastère-école qu'il avait fondé dans l'espoir d'y préserver la culture latine. Son oeuvre principale est constituée par les *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Il s'agit d'une introduction à l'étude de l'Écriture et des lettres profanes, rédigée à l'intention des moines de Vivarium. Le livre I traite de l'étude des Saintes Écritures : Cassiodore y présente les différents livres, les manières de les étudier et les commentaires existants. Le livre II est une sorte d'encyclopédie des arts libéraux. On y trouve pour chaque discipline des définitions, des extraits des auteurs classiques (latins mais aussi grecs), ainsi qu'une sorte de bibliographie, qui donne une idée très précise du contenu de la bibliothèque de Vivarium, grâce à laquelle ont été préservés de nombreux ouvrages de l'Antiquité.

Avec Grégoire le Grand († 604) ou Isidore de Séville († 636), nous sommes définitivement passés au Moyen Age. La culture y est désormais une affaire ecclésiastique toute finalisée par l'intelligence de la foi. Ainsi, les genres littéraires pratiqués par Isidore sont typiquement médiévaux. Il est l'auteur de *Sentences*, c'est-à-dire d'un recueil d'autorités patristiques, ou encore des célèbres *Étymologies*, « une sorte de petit Larousse du VIIe siècle » (J. Fontaine), qui se fondent sur la conviction que les mots livrent accès aux choses.

II. La Renaissance carolingienne

Si les VIIe et VIIIe siècles sont sur le continent des siècles obscurs, les îles britanniques se signalent par une certaine vie intellectuelle, d'abord autour des monastères irlandais, puis en Angleterre où se détache la figure du moine Bède le vénérable († 735). Polygraphe fécond, Bède a commenté la Bible, compilé les Pères, écrit des vies de saints, composé une histoire ecclésiastique du peuple anglais... Il ne conçoit la vie intellectuelle que comme strictement finalisée par la foi chrétienne et réprouve l'usage mondain de la culture. Commentant le passage de *1 Sam* 13, 20, où il est dit que les Israélites, privés de forgerons par les Philistins, devaient descendre chez ces mêmes Philistins pour se procurer des instruments de culture, Bède écrit :

> « Aujourd'hui encore certains descendent. Ils délaissent les hauteurs de la Parole de Dieu qu'ils devaient monter pour entendre, et se mettent à l'écoute de fables séculières et des enseignements des démons. Lisant les dialecticiens, les rhéteurs et les poètes des païens, pour exercer leur intelligence de façon terrestre, ils se retrouvent sans armes, c'est-à-dire privés de la science spirituelle. »

Bède définit ainsi le projet d'une culture exclusivement religieuse, centrée sur l'étude de la Bible. Seule la grammaire, comme instrument de l'étude de la Bible, ou les mathématiques qui permettent de fixer le calendrier chrétien, trouvent grâce à ses yeux.

Le coup de génie de Charlemagne, roi des Francs depuis 768 et qui se trouve très vite à la tête d'un immense empire, a été de rénover la vie culturelle pour la mettre au service de sa politique impériale d'unification de l'Occident. On peut ainsi parler d'une « renaissance carolingienne ». On y distingue deux (ou trois) périodes. La première période va jusqu'à la mort de l'Empereur (814) et se caractérise 1°- par la concentration de la vie intellectuelle à la cour, 2°- par le rôle moteur que jouent les intellectuels venus de pays étrangers où subsistaient quelques traditions intellectuelles (Irlande, Angleterre, Italie...) et que Charlemagne a su attirer à la cour. Cette première génération est dominée par l'anglais Alcuin († 804) qu'on a appelé le « ministre de la culture » de Charlemagne et qui a mérité le titre de *praeceptor Galliae*. Il s'est consacré à l'enseignement (surtout de la grammaire) et au développement des études à l'école palatine.

La seconde période de la renaissance carolingienne, en gros de la mort de Charlemagne à celle de Charles le Chauve (877), se caractérise 1°- par une décentralisation de la vie intellectuelle, de la cour vers des foyers régionaux, 2°- par une certaine cléricalisation, qui s'explique aussi par un certain affaissement de l'autorité royale, et 3°- par la prédominance des personnalités franques et germaniques. Plusieurs sont les disciples d'Alcuin. Parmi eux citons Raban Maur († 856), abbé de Fulda, *praeceptor Germaniae*, qui communiqua à l'Allemagne le mouvement lancé par Alcuin.

Les grands débats intellectuels de l'époque carolingiennes sont des débats théologiques. Charlemagne, désireux de ravir à Byzance le leadership du monde chrétien, s'est posé, grâce à ses théologiens, en strict défenseur de l'orthodoxie. Il a par exemple fait introduire le *Filioque* dans le *Credo* et a encouragé dans les *Libri Carolini* la critique d'une certaine sacralisation de la matière et du pouvoir temporel propre à la théologie orientale et qui se manifeste autant dans le culte des images que dans celui de l'Empereur. Mais les deux principales controverses de l'époque portent sur l'eucharistie et la prédestination. Vers le milieu du IXe siècle, le moine Paschase Ratbert affirme de façon un peu abrupte l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ et suscite la réaction de Ratramne de Corbie qui, lui, prône une interprétation très symbolique de la présence réelle. Quant à la prédestination, un moine saxon, Gottschalk (ou Gotescalc, † 869) durcit à l'extrême les thèses de saint Augustin dirigées contre le semi-pélagianisme au point de soutenir la thèse d'une double prédestination : de même que certains hommes sont prédestinés au salut, d'autres - en vertu de la seule décision de Dieu antérieure à leur péché - sont prédestinés à la perdition... et ils sont l'immense majorité. Il est combattu par Hincmar de Reims († 882), mais aussi par le penseur le plus profond de son temps, Jean Scot.

Venu d'Irlande, l'Erigène († vers 870) a d'abord enseigné avec succès les arts libéraux à l'école palatine. Mais l'événement décisif dans son cheminement intellectuel a été la rencontre avec la patristique grecque. En 860, à la demande du roi Charles le Chauve, Jean Scot, réputé pour sa connaissance du grec (objectivement assez médiocre), entreprend la traduction latine des oeuvres de Denys l'Aréopagite, le grand théologien néoplatonicien, qui est probablement un moine syrien du début du VIe siècle, mais qui, identifié au disciple de saint Paul, jouissait d'une autorité quasi-apostolique. A travers Denys, Scot découvre avec émerveillement la tradition philosophique issue de Proclus († 485), c'est-à-dire un néoplatonisme différent de celui véhiculé en Occident par saint Augustin, ainsi que les richesses de la théologie grecque sur laquelle il ne tarit pas d'éloges :

> « De façon habituelle, dit-il, les Grecs considèrent les choses avec plus de pénétration et les signifient de façon plus expressive » (*Periphyseon*, V).

Mis en appétit, Jean Scot traduit aussi Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse... L'influence de la théologie grecque est très forte dans l'oeuvre majeure de l'Erigène, le *Periphyseon* ou *De la division de la nature*. L'objet du *Periphyseon* est, comme son nom l'indique, la « nature » (*physis*). Ce terme englobe « les choses qui sont et celles qui ne sont pas ». « Les choses qui sont » sont les réalités que l'esprit humain peut saisir, c'est-à-dire tout l'ordre des créatures. « Les choses qui ne sont pas » sont les réalités qui transcendent l'esprit humain, en particulier celles qui ont rapport à Dieu. En effet, pour Jean Scot, Dieu n'« est pas » au sens où il n'est pas saisissable par l'esprit humain.

La nature est parcourue par le dynamisme du schéma néoplatonicien de l'*exitus-reditus*. Tout provient de Dieu et retourne à Dieu. Il y a, d'une part, procession (*proodos*), descente et multiplication, et, d'autre part, retour ou conversion (*epistrophè*), remontée, réunification. Le mouvement par lequel les êtres dérivent de Dieu, source première de tout, comporte deux « temps » : la création des causes primordiales puis celle de leurs effets. Les causes primordiales sont des êtres créés qui sont eux-mêmes créateurs. Jean Scot veut désigner par là les prototypes, les modèles, des choses créées, qui sont souvent appelées Idées. Ces idées ont été créées de toute éternité par le Père dans l'acte même de la génération du Verbe. Elles ont donc toujours existé ; elles sont pour ainsi dire co-éternelles à Dieu. Pourtant, elles ne sont pas co-essentielles à Dieu, car elles sont de toute éternité

dans un état de dépendance par rapport à Dieu. Leur éternité est une éternité créée. Ces causes primordiales possèdent en Dieu une parfaite unité, qui contient virtuellement toute la multiplicité, comme le centre contient les rayons et l'unité les nombres. Elles sont Dieu lui-même. Mais, dira-t-on, comment des créatures peuvent-elles subsister en Dieu et ne faire qu'un avec lui ? N'est-ce pas abolir la distance entre le Créateur et la créature ? N'est-ce pas là le panthéisme que l'on reproche tant à Jean Scot : Dieu est en tout et tout est en Dieu ? Il est vrai que l'idée de création chez l'Erigène n'est pas celle qui nous vient spontanément à l'esprit. Pour nous, en effet, la création désigne une « action productrice », une causalité dans l'ordre de l'efficience ontologique, qui implique une nette rupture et une distance entre la cause et l'effet. Mais, pour Jean Scot, la création est d'abord une théophanie, c'est-à-dire une manifestation de Dieu. Le rapport entre Dieu et la créature est un rapport de signifié à signifiant, plus que de cause à effet. La création est donc révélation, auto-manifestation de Dieu, déploiement de signes qui explicitent et font connaître Dieu. Du fait que la créature renvoie au Créateur, qu'elle n'a d'autre existence que cette dépendance, on peut dire qu'elle est en Dieu, qu'elle est créée en Dieu et que Dieu est en elle. Par conséquent, tout est en Dieu et Dieu est en tout, en ce sens que tout parle de Dieu, tout est manifestation de Dieu.

Cette création en Dieu des causes primordiales est aussi, explique Jean Scot, comme une auto-création de Dieu : la nature divine

> « est créée par elle-même dans les causes primordiales et, par cela même, elle se créé, c'est-à-dire elle commence à apparaître dans ses théophanies, voulant émerger des confins très cachés de sa nature, dans lesquels elle est inconnue même à elle-même. C'est-à-dire qu'elle ne se connaît en rien, puisqu'elle est infinie, sur-naturelle, sur-essentielle, et au-delà de tout ce qui peut et ne peut pas être connu. Mais descendant dans les principes des choses, comme en se créant elle-même, elle commence d'être en quelque chose » (*Periphyseon*, III).

Dieu se créé lui-même ! A l'origine, Dieu est néant, au sens dionysien où il n'est pas quelque chose. Ce néant s'explicite lui-même dans les idées, se rendant ainsi saisissable à l'intelligence, à commencer par la sienne propre. Or, ce qui est saisissable par l'intelligence est un être, de sorte qu'en s'explicitant ainsi Dieu se donne d'être. De même que la lumière n'apparaît que lorsqu'elle rencontre un corps opaque, de même notre esprit ne peut se connaître tant qu'il ne pense rien et il ne s'apparaît qu'en pensant. De la même manière, Dieu prend, en quelque sorte, conscience de lui-même en se contemplant dans les idées.

Le deuxième moment de la procession se caractérise par l'apparition de la nature qui est créée et ne créé pas, c'est-à-dire la multiplicité des êtres intelligibles (les genres et les espèces) et des êtres sensibles. C'est le déploiement dans la multiplicité spatio-temporelle des virtualités contenues dans les causes primordiales, qui constitue une deuxième vague des théophanies.

Dans cette descente des causes primordiales dans leurs effets, l'homme joue un rôle essentiel. Comprenons d'abord que l'homme, ici, n'est pas l'homme empirique - vous et moi - mais une Cause primordiale, « une certaine idée intellectuelle créée éternellement dans l'esprit divin » (*Periphyseon*, IV). À ce stade, la nature humaine est pure intelligence (*nous*) et, partant, image de Dieu. À ce titre, de même que les causes primordiales subsistent en Dieu, de même leurs effets subsistaient intelligiblement dans l'esprit humain.

Mais l'homme a péché. Au lieu de se tourner vers son principe, il s'est retourné vers soi : c'est le péché originel. Détaché de sa cause, qui était le principe de son unité, l'homme se disperse dans la multiplicité ; il choit dans le sensible. C'est la seconde création. Sa caractéristique principale est la division des sexes, conséquence d'un péché qui a divisé l'homme et, l'ayant plongé dans le sensible, a entraîné l'apparition d'une génération sur mode animal : « homme et femme, il les créa ».

Le péché originel ne concerne pas que l'homme. Il a, pour Scot, un retentissement cosmique. L'homme est, en effet, un microcosme qui récapitule tout l'univers et il est d'une certaine manière le « responsable » de l'univers. La chute de l'homme entraîne donc celle de toute la création qui s'éparpille dans le sensible. Par le péché, l'homme a entraîné dans sa chute le monde spirituel, qui s'est, pour ainsi dire, matérialisé. Pour l'Erigène, l'apparition du monde sensible est donc lié au péché

originel, c'est-à-dire, en définitive, à l'homme. Mais le relèvement de l'homme, son retour à Dieu entraînera celui de toute la création.

Ce retour est inextricablement l'oeuvre de la nature - car le propre de l'effet est de retourner vers sa cause - et de la grâce - car, à cause du péché, ce retour prend la forme d'un salut. Au centre de ce mouvement de retour : l'homme. De même que la faute de l'homme a été la cause de la dégradation dans le sensible, de même la restauration de l'homme est la cause de la réunification de toutes choses. Ce retour de l'homme à Dieu est essentiellement affaire de connaissance.

Par la faute originelle, l'intelligence humaine a été assujettie à la connaissance sensible. Mais, paradoxalement, cet assujettissement se révèle aussi un remède. Par le symbolisme de l'Écriture ou des créatures, l'esprit s'éveille de nouveau au spirituel et reconquiert peu à peu sa pureté première. Le symbole, au carrefour du corporel et du spirituel, prend l'homme là où il est tombé et l'élève peu à peu à la contemplation de la vérité, à la sagesse, c'est-à-dire à la connaissance des causes primordiales et ultimement de Dieu. Il y a là tout un jeu dialectique. Le symbole élève l'intelligence et la purifie, mais plus l'intelligence est purifiée, plus elle est apte à saisir le sens profond du symbole...

Cette opération s'effectue tout spécialement dans la contemplation de la nature et la fréquentation des Écritures. La nature et l'Écriture sont des théophanies, c'est-à-dire des manifestations ou dévoilements de Dieu, adaptées, proportionnées, à l'intelligence humaine. Elles sont comme deux vêtements du Christ qu'à l'instar de l'hémoroïsse nous devons essayer de toucher. l'Erigène est convaincu que le contenu de ces deux théophanies est identique. À tel point que la contemplation de la nature peut suppléer à la connaissance de l'Écriture et Jean Scot se réfère à Abraham, qui sans connaître l'Écriture, a découvert Dieu en observant le cours des astres.

D'après Jean Scot, la Bible nous a été donnée comme un remède au péché originel, qui a obscurci notre connaissance. Elle a donc une fonction (ré-)éducative, pédagogique :

> « L'esprit humain n'a pas été fait pour l'Écriture, dont il n'aurait eu aucun besoin s'il n'avait pas péché. Par contre, la sainte Écriture a été composée avec ses différents symboles pour l'esprit humain, afin que sous la conduite (*introductio*) de l'Écriture notre nature raisonnable soit ramenée à l'ancienne hauteur de la pure contemplation » (*Expositiones super Hierarchiam caelestem*, II)

Quelle est la portée de cette connaissance de Dieu, telle qu'elle est possible à l'homme à travers les diverses théophanies ? Jean Scot partage avec Denys une très vive conscience de la transcendance divine. Pour lui, Dieu ne peut d'aucune manière être saisi en lui-même par notre intelligence, pas même dans la vision béatifique. Certes, nous affirmons certaines choses de Dieu, par exemple, qu'il est bon ou qu'il est sage. C'est le premier moment de la démarche théologique, le moment cataphatique. Toutefois la théologie cataphatique, c'est-à-dire positive, n'atteint pas Dieu en lui-même mais seulement dans ses manifestations ou théophanies. Elle l'atteint non en lui-même comme substance mais dans sa relation aux créatures comme cause. Or, pour Jean Scot, la causalité ne nous renseigne pas sur la substance-source. Par conséquent, la théologie cataphatique est toujours métaphorique. Ce n'est pas au sens propre que Dieu est bon, grand...

La vraie théologie, celle qui peut prétendre dire quelque chose de Dieu, doit donc être apophatique, c'est-à-dire négative : connaître Dieu, c'est connaître qu'il dépasse toute connaissance. C'est que nous voulons signifier en disant que Dieu n'est pas bon, n'est pas sage... Aux noms négatifs, l'Erigène préfère encore les expressions en *hyper* (Dieu est hyper-sage) qui signifient mieux que Dieu est au-delà de la négation en tant qu'elle implique relation à l'affirmation. Non-sage se définit en effet par rapport à sage.

L'oeuvre de l'Erigène a fait l'objet d'une persistante suspicion. On a en particulier accusé Jean Scot de rationalisme dans sa manière d'articuler la foi et la philosophie. Déjà, son traité sur la prédestination avait suscité en son temps quelques remous, y compris chez ses commanditaires. En effet, au lieu d'aligner contre son adversaire ces séries d'autorités dont les contemporains étaient

friands, l'Erigène fait un usage abondant de la dialectique et reproche surtout à Godescalc d'ignorer la « philosophie » :

> « Je crois que l'erreur très cruelle de ceux qui, de façon confuse et partant mortifère, ramènent à leur sens dépravé les sentences des vénérables Pères et surtout de saint Augustin, tire son origine de l'ignorance des sciences utiles que la sagesse elle-même a voulu s'associer. Elle vient aussi de l'ignorance du grec » (ch. 19).

Il est vrai que certaines déclarations de l'Erigène sont de prime abord surprenantes : « Personne n'entre au ciel que par la philosophie » (*Annotationes in Martianum Capellam*, 57, 15). On comprend que M. de Wulf, qui n'aime guère Jean Scot, ait vu en lui le « père du rationalisme médiéval », lequel est défini de la façon suivante :

> « Au rebours du rationalisme religieux moderne, qui, au nom de la raison, rejette le dogme chrétien, le rationalisme religieux du moyen âge prétend établir les données de ce dogme au nom de la raison. »

Mais de Wulf projette sur Jean Scot une problématique qui n'était pas la sienne. En fait, Jean Scot s'inscrit pleinement dans la perspective augustinienne : le travail de la raison prend place à l'intérieur de la foi et se conçoit d'abord comme intelligence de la révélation. C'est le sens de son interprétation de la course de Pierre et de Jean au tombeau (symbole de l'Écriture), au matin de Pâques :

> « Pierre entre le premier dans le tombeau, Jean entre ensuite et, de même que l'un et l'autre ont couru, l'un et l'autre entrent. Pierre est le symbole de la foi, Jean signifie l'intelligence. Or, comme il est écrit : 'Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas', la foi entre nécessairement la première dans le tombeau de l'Écriture sainte, puis, à sa suite, entre l'intelligence, à laquelle la foi ouvre le chemin » (*Homelia in Prologum s. Evangelii secundum Ioannem*)

Pour Jean Scot, la réflexion a pour point de départ l'Écriture, prise à la lettre et le *Periphyseon* est à sa manière d'abord une oeuvre d'exégèse. Mais il dépasse vite le sens littéral pour rejoindre le sens véritable, allégorique, un peu comme la considération du monde physique nous conduit à la contemplation du monde intelligible. C'est là qu'éventuellement un conflit peut surgir entre - non pas la foi en l'Écriture et une raison supposée faire abstraction de la foi - mais entre l'autorité des Pères et la raison éclairée par la foi.

Dans ce cas, estime Jean Scot, la raison (vraie) l'emporte sur l'autorité des Pères. En effet, la raison précède et fonde l'autorité :

> « La raison est première par nature et l'autorité première chronologiquement (...). L'autorité procède de la raison vraie tandis que la raison ne procède jamais de l'autorité. En effet, toute autorité qui ne reçoit pas l'approbation de la raison vraie est, semble-t-il, bien faible... En effet, il me semble que l'autorité vraie n'est qu'une vérité découverte par la force de la raison et consignée par les saints Pères pour l'utilité de la postérité » (*Periphyseon*, I)

Le dépôt que constituent les écrits des Pères ne vaut donc que par la raison éclairée par la foi qui a permis de le constituer, et qui doit pouvoir, à tout instant, le vérifier. La tradition n'a d'autre force que la raison qui est à sa source et dont elle est le véhicule. Par conséquent, le Maître prévient son disciple :

> « Qu'aucune autorité ne te détourne de ce que la conviction rationnelle de la droite contemplation t'enseigne. En effet, la véritable autorité ne s'oppose pas à la droite raison, ni la droite raison à la véritable autorité. En effet, il ne fait aucun doute que l'une et l'autre dérivent d'une seule source, à savoir la sagesse divine » (*Periphyseon*, I).

Quatrième leçon : Foi et dialectique au XIe siècle

La détérioration générale du contexte socio-politique dès la fin du IXe siècle met un terme provisoire à la renaissance carolingienne. Les nouvelles vagues d'invasions (Normands, Hongrois, Arabes...), le démembrement de l'Empire d'Occident en 888, aboutissent à une féodalisation progressive de toute la vie sociale qui entraîne l'effondrement de la vie intellectuelle. Celle-ci se replie dans les grands monastères qui constituent le seul élément de stabilité relative, surtout depuis la réforme clunisienne (Cluny est fondé en 909). C'est dans ces monastères qu'éclôt vers le milieu du Xe siècle ce qu'on a pu appeler la « troisième renaissance carolingienne » (P. Riché). Ainsi, à Saint-Benoît sur Loire, Abbon de Fleury († 1004) se révèle un grand savant et un remarquable pédagogue qui contribue au rayonnement de l'abbaye. A partir du milieu du XIe siècle, ce sont les écoles cathédrales qui prennent le relais des monastères. Certaines avaient déjà une histoire prestigieuse, comme par exemple celle de Reims où avait enseigné la personnalité intellectuelle la plus marquante de l'époque, Gerbert d'Aurillac († 1003). Belle figure d'humaniste chrétien qui fut un écolâtre très admiré, en particulier pour ses connaissances scientifiques acquises au contact du monde musulman lors d'un séjour en Catalogne, Gerbert devint le pape de l'an mille sous le nom de Sylvestre II.

Cette troisième renaissance carolingienne se caractérise par un intérêt soutenu pour les disciplines profanes, les sciences et surtout la dialectique. Comment intégrer cette dialectique dans l'intelligence de la foi ? Telle est la figure que prend, au milieu du XIe siècle, à l'occasion d'un débat théologique sur l'eucharistie, la question permanente des rapports de la foi et de la raison.

I. Le débat autour de la dialectique appliquée à la foi

Le concept de « dialectique » est un des plus équivoques qui soit. Au sens originel, la dialectique est l'art du dialogue, l'art de savoir interroger et répondre, de poser les bonnes questions et de donner les réponses pertinentes. *Legein* signifie « parler » et *dia* indique que l'on parle l'un avec un autre. La dialectique est plus spécialement l'art de mener le dialogue conformément aux règles qu'impose la réalité des choses. De ces règles, les lois du langage sont le reflet.

Pour Platon, le dialogue est la forme même de la recherche de la vérité, de sorte que la dialectique est l'art même de penser, c'est-à-dire l'art de rendre raison de ce qui est. Pour cela, le dialecticien, tel un bon écuyer tranchant qui malgré la peau et la chair du gibier sait discerner ses articulations, doit être à même de discerner, au-delà des apparences sensibles, les structures intelligibles du réel, c'est-à-dire les essences des choses et leurs relations. A cet effet, il recourt au processus intellectuel de la division ou dichotomie, qui permet, en étant attentif aux ressemblances et aux dissemblances entre les choses, de cerner l'essence propre d'un être. Il y a les êtres vivants et les non-vivants. Parmi les vivants, il y a ceux qui se déplacent et ceux qui ne se déplacent pas. Parmi ceux qui se déplacent, il y a les vivipares et les ovipares... Cette recherche des essences, propre à la dialectique, conduit l'âme à s'abstraire des apparences accidentelles du monde sensible pour s'élever aux réalités transcendantes du monde des Idées. La dialectique est donc pour Platon la plus haute science.

Saint Augustin, fidèle à la tradition platonicienne, définit la dialectique comme la « science qui permet de discuter correctement (*bene disputandi scientia*) ». Il insiste sur l'importance de la dialectique comme instrument premier de toute vie intellectuelle. Voici comment il en explique l'origine :

> « La raison s'avisa de rechercher et d'étudier la faculté elle-même par laquelle elle engendre les arts [...]. Comment eut-elle donc passé à d'autres inventions, si elle n'avait commencé par distinguer, décrire et analyser ce qu'on peut appeler ses propres outils et instruments et n'avait mis au jour cette science des sciences (*disciplina disciplinarum*) qu'est la dialectique ? C'est elle qui enseigne à enseigner, elle qui enseigne à apprendre ; c'est par elle que la raison se manifeste, qu'elle découvre sa nature, sa fin, sa valeur » (*De ordine*, II, 13).

Jusqu'à la redécouverte d'Aristote, les médiévaux voient dans la dialectique la science-reine. A partir d'une mise en problème ou question, suscitée par une contradiction, la dialectique est l'art de raisonner conformément aux règles de la logique, selon une mise en forme rigoureuse du raisonnement dont le syllogisme est le modèle. Mais, en fait, lorsqu'on parle de la dialectique au XIe ou au XIIe siècle, il s'agit aussi de l'ensemble doctrinal que la méthode dialectique a permis de mettre à jour.

La dialectique, expression de la raison, est-elle pour la foi chrétienne une alliée ou une ennemie ? La grande controverse eucharistique qui, au milieu du XIe siècle, oppose Bérenger de Tours à Lanfranc du Bec et tient en haleine tout l'Occident cultivé pose la question dans toute son acuité.

Bérenger de Tours (1010-1088) a commencé par étudier et enseigner les arts libéraux, spécialement la dialectique. Mais, sur le tard, il se prend de passion pour la théologie en lisant le traité que « Jean Scot » (en fait, Ratramne de Corbie) avait rédigé contre la théologie eucharistique hyper-réaliste de Paschase Radbert. Malheureusement, non seulement sa formation théologique est assez rudimentaire, mais son engouement pour la dialectique lui fait aborder la théologie avec un tour d'esprit rationaliste. Bérenger ne nie pas la valeur des autorités, mais il avoue leur préférer la clarté rationnelle des arguments (*rationes*) :

> « Nul ne contestera, à moins d'être stupidement aveugle, que, dans la recherche de la vérité, la raison est incontestablement le meilleur des guides. Le propre d'un grand coeur est de recourir toujours à la dialectique ; y recourir, c'est recourir à la raison et qui ne le fait pas renonce à ce qui l'honore le plus, car ce qui est en lui l'image de Dieu est sa raison » (*De sacra coena*).

Bérenger s'oppose à l'idée d'une présence substantielle du Christ dans l'eucharistie - dont il faut reconnaître qu'elle était conçue, par ses partisans, de manière très matérielle - et il soutient la thèse toute contraire d'une présence purement symbolique. C'est que, pour lui, la transsubstantiation est purement et simplement impensable. S'appuyant sur un aristotélisme embryonnaire, il ne peut admettre que les accidents soient séparés de leur sujet ou substance. Si la substance du pain disparaissait, les accidents disparaîtraient aussi. Or, manifestement, ils demeurent. C'est donc que la substance du pain n'a pas disparu. Elle reçoit seulement, à la consécration, une forme supplémentaire, celle du Christ glorieux.

Fort de ses convictions, Bérenger, en 1049, lance par écrit un véritable défi intellectuel à un célèbre théologien de l'époque : Lanfranc du Bec (1010-1089), qu'il accuse de suivre l'hyper-réalisme eucharistique de Paschase Ratbert. Lanfranc est un Lombard, qui avait enseigné avec succès la grammaire, la dialectique et le droit, avant d'entrer en 1042 dans la vie monastique au monastère du Bec, dont il sera écolâtre puis abbé avant d'être nommé archevêque de Cantorbery. L'affaire prend alors des proportions considérables. Les plus hautes autorités ecclésiastiques s'inquiètent et Bérenger de Tours est finalement condamné comme hérétique à partir de 1050.

L'affaire Bérenger est très compromettante pour la dialectique : elle fait désormais figure de pourvoyeuse d'hérésies. Et, de fait, dans les milieux plus conservateurs, en particulier les milieux monastiques, on ne se prive pas de dénoncer l'usage intempestif de la dialectique en théologie.

Lanfranc ne nie pas que la raison ait un rôle dans l'intelligence du mystère chrétien :

> « Il n'y a aucun point de la religion qui ne réclame de nous un effort de l'intelligence (*opus intellectus*) [...]. Cependant, quand la parole ou la réflexion se révèlent impuissantes, il convient de louer Dieu de ce que nous avons un Dieu qui transcende aussi bien l'intelligence que les vues de la réflexion. » (*Commentarii*, 376)

Mais, chez lui, les applications restent assez timides : le véritable argument doctrinal reste l'*auctoritas* qui prime sur toutes les *rationes*. Il reproche, par exemple, à Bérenger d'« opposer avec persistance l'obscurité de la question à la grande lumière des autorités divines. »

Le grand pourfendeur des dialecticiens est saint Pierre Damien (1007-1072). On a fait à ce saint homme une réputation, tout à fait injustifiée, d'anti-humaniste intégral. Pourtant, cet italien, né à Ravenne, avait commencé par enseigner la grammaire et la dialectique. Mais, en 1035, il quitte le monde pour la vie érémitique, dont il sera un des grands promoteurs, en même temps qu'il mène une activité intense au service de la réforme grégorienne.

Dans une lettre célèbre, adressée à un jeune ermite, du nom d'Ariprand, qui regrettait d'être venu à l'ermitage avant d'avoir fait des études, Pierre Damien fait un éloge appuyé de la *sancta simplicitas*, vertu monastique essentielle, éloge qui s'accompagne d'une critique radicale de la culture profane. Pierre Damien félicite Ariprand d'avoir répondu très jeune à l'appel du Seigneur et de ne pas s'être adonné aux études (*studia*) - ou plutôt aux idioties (*stultitiae* : rhétorique ?) - des arts libéraux. En effet, le désir de savoir n'est-il pas à l'origine du péché ? N'est-ce pas le diable qui est le premier professeur de grammaire, puisqu'il a osé décliner *deus* au pluriel lorsqu'il a promis à nos premiers parents : *Eritis sicut dii* ? Pierre décrit alors, avec un grand luxe, tous les dangers spirituels auxquels expose la vie d'étude.

Mais, objecte Aliprand, l'étude n'est-elle pas nécessaire pour la prédication ? Pierre Damien lui répond que le Christ, pour convertir le monde, n'a pas choisi des philosophes mais des pécheurs incultes, car la sainteté de la vie est un bien meilleur témoignage que la science. Le *livre des Juges* (15, 15-16) ne rapporte-t-il pas que c'est avec une mâchoire d'âne que Samson a tué les mille philistins ?

A partir de ces quelques déclarations tonitruantes, il est facile de composer un portrait caricatural de Pierre Damien. En fait, une interprétation équitable de sa position sur l'étude doit tenir compte de deux facteurs :

1°- Les destinataires de l'enseignement de Pierre Damien sont des moines, c'est-à-dire des chrétiens engagés dans un propos de vie très particulier. On ne peut donc en tirer de lois générales. En soi, il est absurde et même blasphématoire de dénigrer en bloc la culture profane, mais du point de vue de l'urgence eschatologique dans laquelle vit le moine, les dangers propres à la vie intellectuelle (orgueil, rationalisme...) justifient la radicalité du mépris du monde (*contemptus mundi*) auquel invite Pierre Damien.

2°- Pierre Damien ne rejette d'ailleurs pas tant la culture profane qu'une certaine utilisation de celle-ci. En fait, - et sur ce point, il n'a rien perdu de son actualité - il prône une conversion chrétienne de la culture. Il récuse tout modèle de rationalité qui, inversant les rôles, soumet la foi au jugement de la raison.

Ainsi, Pierre Damien ne rejette pas totalement la dialectique comme telle. Mais elle doit s'exercer à l'intérieur et en dépendance de la foi :

> « S'il arrive que la science humaine soit employée à l'examen de la Parole sacrée, elle ne doit pas tirer à soi le magistère avec présomption, mais, comme une servante, seconder sa maîtresse avec la soumission de celle qui sert. » (*La toute-puissance divine)*

Telle est l'origine littéraire de la célèbre formule *philosophia ancilla theologiae*, qui définit un modèle de rationalité proprement chrétien. En outre, Pierre Damien voit bien que, coupée de la vie spirituelle, la dialectique dégénère et devient un art de la pure discussion verbale, une mécanique verbale, qui occulte l'indispensable attention au réel. Il ne faudrait pas qu'en s'attachant à la logique des paroles extérieures, on perde de vue la vérité des choses.

L'affirmation - légitime - de la transcendance de la foi sur la dialectique conduit cependant Pierre Damien à des positions paradoxales, comme celles qu'il expose dans une célèbre *Lettre sur la toute-puissance divine* (1067), adressée à l'abbé du Mont-Cassin. Pierre Damien a eu l'extrême désagrément d'entendre au cours d'une discussion de table des moines disputer autour d'un extrait de la lettre à Eustochium dans laquelle saint Jérôme, pour souligner le grand prix qu'il faut attacher à la virginité, écrivait :

« Je n'hésiterai pas à affirmer que, bien que Dieu puisse toutes choses, il ne peut relever une vierge après sa ruine. »

Pierre Damien avoue que, malgré tout le respect qu'il doit à saint Jérôme, il n'a jamais pu se faire à cette idée : « Je ne considère pas celui qui parle, mais ce qui est dit. » Affirmation étonnante dans la bouche d'un ultra-conservateur, d'ordinaire plus respectueux des autorités ! C'est que la position de saint Jérôme lui semble restreindre indûment la puissance de Dieu. Pour Pierre Damien, la toute-puissance de Dieu ne peut être limitée « de l'extérieur » par les lois de la nature et de la logique. Elle n'est limitée que « de l'intérieur », par la nature même de Dieu. Puisque Dieu est essentiellement bonté, la seule limite à la toute-puissance divine est d'ordre moral : il n'y a que le mal que Dieu ne puisse faire. Dieu peut donc non seulement rendre sa grâce à la vierge qui a péché (ce qui n'est pas la question) mais il semble qu'il puisse faire qu'un événement passé, comme la défloration, n'ait pas eu lieu. Bref, il peut annuler le passé, ce qui ne veut pas dire qu'il l'ait jamais fait !

Quoi qu'il en soit, Pierre Damien attaque un principe à première vue absolu, le principe de contradiction. Si l'éternité divine, dit-il, embrasse tous les temps, alors passé, présent et avenir sont également sous le regard actuel de Dieu. Si le passé est, comme le présent, actuellement présent à Dieu, Dieu peut l'orienter dans un sens comme dans l'autre... En fait, les commentateurs discutent pour savoir si Pierre Damien a vraiment voulu remettre en cause le principe de contradiction et la nécessité du passé. Peut-être veut-il seulement soutenir dialectiquement des positions différentes pour manifester que la pure dialectique conduit en fait à une impasse et que seule la foi offre un recours. L'échec de la philosophie est la voie royale de la foi...

Il n'en reste pas moins que Pierre Damien recourt à une « tactique » (qui s'étend bien au-delà du XIe siècle et menace toujours l'équilibre de la pensée chrétienne) qui consiste à relativiser et même à contester au nom de la toute-puissance divine la nécessité de l'ordre naturel des choses, son autonomie et sa cohérence. Les phénomènes de la nature empirique dépendent de la seule volonté divine, de sorte que la connaissance que l'homme prétend en avoir est radicalement fragilisée. A quoi bon chercher des lois dans la nature puisque Dieu peut à tout instant les contredire ?

« Souvent la puissance divine détruit les syllogismes armés des dialecticiens et leurs arguties. Elle confond les arguments de tous les philosophes, qu'ils jugeaient déjà nécessaires et inévitables. Écoute ce syllogisme : Si le bois brûle, à coup sur il se consume. Or, il brûle, donc il se consume. Mais Moïse a vu un buisson brûler sans être consumé. De même, si un bois est coupé, il ne fructifie pas. Or, il est coupé, donc il ne fructifie pas. Mais voici la branche d'Aaron dans le tabernacle qui contre l'ordre naturel produit des bourgeons... » (*La toute-puissance divine*, ch. 10).

II. Saint Anselme de Cantorbery

Anselme (1033/34-1109) est né à Aoste dans le Nord-Ouest de l'Italie et, ayant quitté sa patrie, s'est fixé en Normandie, à l'abbaye du Bec, où il devient moine et disciple de Lanfranc, auquel il succède comme écolâtre puis comme abbé, enfin comme archevêque de Cantorbery. Son oeuvre est abondante. Signalons deux traités fondamentaux - le *Monologion* (1076) et le *Proslogion* (1078) - qui envisagent le mystère de Dieu pris dans son intégralité, c'est-à-dire, indissociablement, le mystère de l'essence divine et le mystère trinitaire, ainsi que le *Cur Deus homo* (*Pourquoi un Dieu-Homme*, terminé en 1098) qui est un des premiers traités systématiques de christologie.

La manière dont Anselme de Cantorbéry envisage l'usage de la dialectique en théologie est surprenante. D'une part, il témoigne d'un grand respect pour les autorités, spécialement l'autorité de l'Ecriture. Ainsi, au tout début du *Monologion*, prévient-il son lecteur que

« si ce que je dis n'est pas manifesté par une autorité plus grande, je veux qu'il soit ainsi reçu : bien que ce qui sera conclu à partir des raisons qui m'apparaîtront soit presque nécessaire, ce ne sera pas dit absolument nécessaire, mais cela peut l'être provisoirement. »

Bref, une raison que ne confirme pas l'autorité reste relative. Le projet d'Anselme est donc clairement celui - typiquement augustinien - d'une intelligence de la foi. N'est-ce pas à lui qu'on doit la célèbre formule : *fides quaerens intellectum* ? Mais, d'autre part, Anselme va beaucoup plus loin que tous ses prédécesseurs dans l'usage de la dialectique en théologie puisqu'il se propose rien moins que d'établir par *la seule raison* - et par des *raisons nécessaires* - les grandes vérités chrétiennes.

Pour illustrer cet usage anselmien de la dialectique en théologie, je vous propose de concentrer notre attention sur la fameuse « preuve de l'existence de Dieu » qu'on a appelée par la suite, depuis Kant, l'argument ontologique. Cet argument est exposé dans les premiers chapitres du *Proslogion*. Dans le *Monologion*, saint Anselme avait déjà proposé plusieurs preuves métaphysiques de l'existence de Dieu inspirées de la tradition patristique. Mais il reste insatisfait. De même que Dieu est unique et se suffit à lui-même, Anselme voudrait découvrir un argument unique et décisif, se suffisant à lui-même pour prouver l'existence de Dieu.

> « J'ai commencé à chercher, à part moi, s'il se pouvait trouver par hasard un *argument unique* qui n'eût besoin que de lui seul pour se prouver et qui seul garantît que Dieu est vraiment, qu'il est le souverain bien, n'ayant besoin de nul autre, dont tous ont besoin pour être et pour être bien, bref tout ce que nous croyons être vrai de la substance divine » (Prologue).

Eadmer, son biographe, nous dit qu'Anselme en perd le sommeil et l'appétit, qu'il en éprouve des distractions à l'office... Mais

> « voici que, certaine nuit pendant les vigiles nocturnes, la grâce de Dieu illumina son coeur : la chose apparut à son intelligence et le remplit jusqu'au plus intime d'une joie et d'une jubilation immense. »

Anselme consigne alors sa réflexion dans un opuscule qu'il intitule *Fides quaerens intellectum* ou encore *Proslogion* (= allocution). Le *Proslogion* s'ouvre par une admirable prière qui dit le désir de connaître Dieu (ch. 1). Ce recours à la prière n'est d'aucune manière une figure de style et, pour avoir abstrait l'argument de son contexte priant, beaucoup en ont méconnu la portée et le sens authentique. Cette prière exprime la condition misérable de l'homme auquel le péché a rendu impossible la contemplation de Dieu qui demeure pourtant son désir le plus authentique. L'âme, créée à l'image de Dieu par ses facultés que sont la mémoire, la pensée et la volonté, « ne peut faire ce pour quoi elle fut faite ». Anselme en appelle à la grâce pour qu'elle restaure en lui la connaissance de Dieu. La recherche intellectuelle, loin de s'opposer à la foi, s'inscrit donc dans le mouvement de la quête spirituelle. Au départ de la démarche anselmienne, il y a la foi. Mais le « croire », qui est pour l'esprit un état insatisfaisant, est habité par un désir de « voir ». C'est ce désir insatisfait qui engendre l'entreprise du « comprendre » (*intelligere*), qui est un avant-goût de la vision, source déjà d'une grande joie. Voilà pourquoi la foi est à la recherche de l'intelligence : « Je désire comprendre quelque peu ta vérité, que croit et aime mon coeur. » L'intelligence est le chemin qu'emprunte le désir croyant de voir Dieu. Elle n'a donc pas pour fonction de remplacer la foi (« Je ne tente pas, Seigneur, de pénétrer ta hauteur ») ou de venir en aide à une foi défaillante (« Je ne cherche pas non plus à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre... ») : elle est une exigence du dynamisme de la foi dans l'esprit du croyant.

Ce qui procure cette intelligence, c'est la réflexion rationnelle, la recherche et le découverte des *rationes*. Il s'agit pour Anselme de retrouver et de ré-énoncer selon un mode purement rationnel les vérités qui, jusque là, étaient tenues par la foi seule. Ce projet est clairement défini dans le prologue du *Monologion* :

> « Souvent, et avec insistance, certains frères m'ont prié de leur décrire, en exemple de méditation, ce que je leur avais exposé, en langage courant, au sujet de l'essence divine [...]. Plus attentifs à leur volonté qu'à la facilité de la chose, ils m'ont fixé par avance cette forme de méditation écrite : ne rien persuader à partir de l'autorité de l'Écriture sainte, mais, dans un style simple, au moyen d'arguments courants et de la simple discussion, montrer

> brièvement ce qui serait affirmé au terme de chaque recherche, en cédant à la nécessité de la raison et à la clarté de la vérité. »

Et, au ch. 4 du *Proslogion*, Anselme explique :

> « Je te rends grâce car ce que j'ai d'abord cru sur ton don, je le comprends (*intelligere*) maintenant à ta lumière de telle manière que, même si je ne voulais pas croire que tu es, je ne pourrais pas ne pas le comprendre. »

Le contexte général de l'oeuvre suffit à montrer que le recours d'Anselme à la *sola ratio* n'est pas susceptible d'un sens rationaliste, même s'il est vrai qu'il ne distingue pas assez, à l'intérieur de la révélation, les éléments qui peuvent être repris par la raison qui les établit sur ses propres bases (l'existence de Dieu, par exemple) et d'autres éléments qui, eux, demeurent irréductibles à la réflexion rationnelle (le mystère de la Trinité, l'Incarnation, par exemple, dont Anselme, dans le *Cur Deus Homo*, prétend pourtant montrer la nécessité).

Mais revenons au *Proslogion*. Au ch. 2, Anselme avance une sorte de « définition » de Dieu : « Tu es quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé (*aliquid quo nihil majus cogitari potest*). » Cette « définition » de Dieu provient de la foi (« Nous croyons que tu es.. ») ; elle est une grâce. Certes, on ne la trouve pas telle quelle dans l'Écriture, mais elle rend bien le sens de la transcendance de Dieu qui habite la foi chrétienne.

Pourtant, la formule d'Anselme a été diversement interprétée et cette divergence entraîne une divergence dans la compréhension de l'ensemble de l'argument :

* Pour les uns, partisans d'une lecture philosophante de l'argument, cette formule est une définition ontologique de Dieu. Elle dit le contenu de l'essence divine, ce qu'est Dieu : l'Être suprême et parfait.
* Pour d'autres, cette formule n'est pas une définition du « contenu » de l'essence divine, mais plutôt une règle de pensée. Elle signifie que Dieu est toujours au-delà de ce que l'on peut concevoir de Lui.

> « Le nom dit seulement que, quel que soit l'ordre de grandeur envisagé et qui serait celui de Dieu, on ne peut rien penser de plus grand que lui. Le nom est donc une affirmation vide de tout contenu de pensée ; il est, pour la pensée, un pur indice de transcendance » (Y. Cattin)

On peut alors rapprocher le nom de l'interdiction des idoles (le premier des dix commandements). Et, de fait, Anselme suggère une interprétation de ce type lorsqu'il déclare : « Si quelque esprit en effet pouvait penser quelque chose de meilleur que toi, la créature s'élèverait au-dessus du Créateur, jugerait le Créateur, ce qui est très absurde. »

Intervient alors un acteur central dans la démarche anselmienne : l'insensé, qui est un type biblique (cf. *Ps* 13, 1 ou 52, 1). Comprenons bien qu'Anselme ne s'adresse pas directement à l'incroyant pour le convaincre. Il s'adresse à des moines pour les aider à approfondir leur foi. Mais la confrontation avec l'incroyance est pour cela un excellent moyen, car elle oblige à l'objectivité et à l'universalité. Face à l'incroyance, le croyant à rendre raison de l'espérance qui est en lui. La prise en compte de la négation est un moment nécessaire de l'intelligence de la foi.

Anselme part d'un certain accord entre le croyant et l'incroyant : l'un et l'autre possèdent une même notion de Dieu (même si l'incroyant estime que rien ne correspond à cette idée dans la réalité). Dieu existe donc au moins dans la pensée.

Or, il y a deux manières d'exister : dans la seule pensée (le tableau dans l'esprit du peintre) et à la fois dans la pensée et la réalité (le tableau dans l'esprit du peintre et dans la réalité). Or, il est plus grand, plus parfait, d'exister à la fois dans la pensée et dans la réalité que dans la seule pensée. Si donc Dieu n'existait que dans la seule pensée, il ne serait pas Dieu puisqu'on pourrait penser plus grand que lui, à savoir un Dieu existant aussi dans la réalité. Le piège dialectique se referme sur l'insensé. Le chef d'oeuvre de la dialectique consiste en effet à mettre l'adversaire en contradiction avec lui-même.

Mais alors, comment peut-on être incroyant ? Comment peut-on nier subjectivement l'existence de Dieu. Désormais, c'est l'athéisme qui est problématique et non plus l'existence de Dieu. Anselme, au ch. 4, situe la possibilité de l'incroyance dans la différence entre la pensée du mot et la pensée de la chose (signifiée par le mot). L'insensé comprend littéralement le Nom, mais il ne perçoit pas le lien de ce nom à la réalité. On peut bien *dire* que le feu est de l'eau mais on ne peut le *penser*.

Avec saint Anselme, la démarche dialectique est donc bien intégrée à la réflexion croyante. La théologie scientifique peut désormais prendre son essor en Occident.

Cinquième leçon : Le XIIe siècle

Le 3 juin 1140 au matin, dans l'assemblée synodale de Sens, Pierre Abélard apprend de la bouche même de Bernard de Clairvaux que toute une série de propositions extraites de son oeuvre et dont il escomptait qu'elles feraient l'objet d'une discussion publique, ont été condamnées comme hérétiques la veille au soir en petit comité. Consterné par cette manoeuvre, Abélard garde le silence puis fait appel à Rome, qui pourtant confirmera bientôt la sentence promue par Bernard, alors au faîte de son influence. Au-delà des heurts de personnes, le conflit entre Bernard et Abélard est le symbole du choc de deux mondes et de deux conceptions de la sagesse chrétienne qui s'affrontent au XIIe siècle. D'un côté, l'univers des écoles urbaines où prend corps cette théologie à prétention scientifique qu'on appellera scolastique et dont Abélard est un des initiateurs. De l'autre, l'univers, rural, des monastères, renouvelé par la réforme cistercienne, où l'on est très attentif à la dimension spirituelle de l'intelligence de la foi et où l'on s'inquiète des orientations trop raisonneuses qu'elle prend parfois dans les écoles

I. <u>L'essor des écoles urbaines</u>

Le dégel économique, l'expansion démographique, l'explosion urbaine, sont à l'origine d'une demande sans précédent de formation intellectuelle qui explique l'essor des institutions scolaires pendant tout le XIIe siècle. Le monde des enseignants et des étudiants, groupé autour des écoles cathédrales, devient une réalité sociale. Aux moines et aux clercs pour qui la vie intellectuelle était un élément parmi d'autres d'un projet de vie, succèdent des « spécialistes » du savoir, des « professeurs », dont la raison sociale est d'enseigner. Le XIIe siècle est le siècle de « la naissance des intellectuels » (J. le Goff).

Dans la première moitié du XIIe siècle, avant que l'essentiel de la vie intellectuelle ne se concentre à Paris, la France septentrionale compte plusieurs écoles d'importance : Laon (surtout pour la théologie), Tours, Angers, Reims..., mais la première place revient à Chartres. Fondées par saint Fulbert († 1028), les écoles de Chartres connaissent leur heure de gloire sous l'épiscopat d'Yves de Chartres († 1116), un des meilleurs canonistes de son temps, surtout grâce à l'enseignement du grand humaniste - un nouveau Socrate, dit-on - que fut Bernard de Chartres († 1126). Lui succèdent comme chanceliers, Gilbert de la Porrée († 1154), un des métaphysiciens les plus originaux et les plus difficiles du XIIe siècle, qui aura maille à partir avec l'orthodoxie, puis Thierry de Chartres, chancelier de 1142 à 1150.

Les historiens discutent sur le degré d'unité et de cohésion de « l'école » de Chartres. Disons qu'il y a à tout le moins une « famille d'esprit » qui se distingue par un humanisme de fond, un grand souci de culture. Il s'exprime en particulier dans l'étude assidue des sept arts libéraux : à la fois le *trivium*, c'est-à-dire les arts du langage, et le *quadrivium*, les « sciences ». Les arts du langage s'affinent au contact des auteurs latins de l'Antiquité auxquels les chartrains vouent une grande admiration :

> « On ne passe des ténèbres de l'ignorance à la lumière de la science, que si l'on relit avec un amour toujours plus vif les oeuvres des Anciens » (Pierre de Blois).

En effet, le recours aux Anciens, loin d'être paralysant, est source d'un dynamisme qui tourne les « modernes » vers l'avant. On connaît la célèbre image de Bernard de Chartres :

> « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non parce que notre vue est plus aiguë ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque »

Pourtant, au cours du siècle, à Chartres comme ailleurs, la culture littéraire se laisse dangereusement attirer dans l'orbite de la logique. C'est l'essor de la « grammaire spéculative » qui est une réflexion philosophique sur les structures du langage en tant qu'elles disent et reflètent quelque chose des structures du réel. Par exemple, le rapport entre le substantif et l'adjectif dans la proposition correspond au rapport entre la substance et l'accident dans la réalité. On passe donc d'une grammaire « esthétique » de lettré à une grammaire de philosophe. D'où un certain « exil des belles-lettres ».

Amoureux des lettres, les chartrains sont tout autant passionnés par les « sciences » et l'explication des lois de la nature. Le XIIe siècle redécouvre, en effet, la consistance de la nature. Les réalités physiques ne sont pas seulement les symboles des réalités supérieures, mais elles ont une densité propre qui mérite une étude particulière. Cette nouvelle approche de la nature est très nette dans l'art. Il est bien connu, en effet, que la sculpture gothique est plus « réaliste » que la sculpture romane.

> « Le sculpteur gothique est animé d'un esprit nouveau. Pour lui, ces statues ne sont pas seulement des symboles sacrés chargés de rappeler une Vérité ; chacune d'elles est en même temps pour lui une image individualisée, différente de ses voisines par l'attitude et le type. » (E. Gombrich).

En philosophie, on s'intéresse de plus en plus au fonctionnement de la nature. Par exemple, Thierry de Chartres a tenté d'expliquer la *Genèse* « selon la physique » et a proposé un modèle mécaniste rudimentaire du récit de la création : l'apparition de la terre ferme est, par exemple, due à l'évaporation de l'eau causée par le feu du soleil....

Le cadre philosophique de la réflexion des chartrains est largement défini par Boèce, abondamment commenté, dont c'est le siècle d'or. Mais il est avant tout - et consciemment - platonicien, même si l'oeuvre de Platon reste largement inconnue. Jean de Salisbury dit à la gloire de Bernard de Chartres qu'il fut « le plus parfait des platoniciens de notre temps ». L'entreprise la plus caractéristique de ce platonisme chartrain a été de faire concorder l'enseignement du *Timée*, où Platon retrace la cosmogenèse, avec le récit de la *Genèse*.

Plus que les maîtres chartrains, l'archétype de la figure du « professeur », qui émerge au XIIe siècle, est Pierre Abélard. Abélard s'est défini lui-même comme la « chimère de son siècle » et, de fait, sa biographie vaut les meilleurs romans. Né près de Nantes en 1079, Pierre renonce à la carrière des armes pour se consacrer à l'étude de la dialectique. En particulier, il suit, à Tours puis à Loches, l'enseignement de Roscelin († vers 1120) qui, dans la controverse sur les universaux, l'initie à ce qu'on appellera plus tard le « nominalisme ». Roscelin tient en effet, que les genres et les espèces ne sont que des mots (*voces*), des émissions vocales (*flatus vocis*), et n'ont aucune espèce de réalité en dehors du langage.

Arrivé *enfin* à Paris, au tournant du siècle, Abélard se met à l'école de Guillaume de Champeauxl. Mais, entré en conflit avec son maître, il s'installe à son propre compte. En 1113, Abélard part à Laon s'initier à la théologie sous la conduite d'Anselme de Laon († 1117). Très déçu, il décide en conséquence que la théologie ne sera bien enseignée que par lui-même. De retour à Paris, Abélard connaît son heure de gloire parisienne :

> « Mon école, écrit-il, s'agrandit beaucoup [...] et me procura autant de profit en argent que de gloire, [...] je me crus désormais le seul philosophe au monde ».

L'aventure avec la sage Héloïse rehausse ce succès, mais elle marque aussi le début des malheurs. Mutilé par l'oncle d'Héloïse, Abélard tente plusieurs expériences monastiques, parfois originales, mais, en 1136, il revient enseigner la théologie à Paris. Son enseignement novateur lui vaut depuis longtemps la suspicion des théologiens conservateurs. Dénoncé, condamné à plusieurs

reprises, Abélard est finalement recueilli par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, et meurt dans un prieuré clunisien, le 21 avril 1142.

Qu'avait donc de si inquiétant la théologie d'Abélard ? Certaines de ses thèses pouvaient choquer. Celle, par exemple, condamnée à Sens, selon laquelle les bourreaux du Christ n'ont commis aucun péché puisqu'ils agissaient par ignorance. En fait, Abélard, dans son éthique, a réagi contre une conception trop objectiviste ou même magique du péché qui réduisait la faute à l'infraction juridique. Au XIIe siècle, un sens plus vif de l'individu - une certaine découverte de la subjectivité - rend plus attentif aux conditions subjectives de l'agir humain et de la responsabilité. Il n'y a d'acte humain et moral que lorsque la volonté profonde - le consentement - est engagée en connaissance de cause. Abélard va très loin - trop loin - dans ce sens puisqu'il enseigne que seule l'intention du sujet fait la moralité d'un acte. Or cette intention n'est mauvaise qu'elle implique le mépris de Dieu, c'est-à-dire lorsque je consens à faire ce que je crois en conscience, à tort ou à raison, être contraire à la volonté de Dieu.

Mais, au-delà de telle ou telle thèse particulière, on reproche surtout à Abélard d'avoir sinon introduit du moins acclimaté en théologie une méthode nouvelle. Jusqu'alors le genre littéraire par excellence de la théologie occidentale médiévale était la *lectio*, c'est-à-dire le commentaire. La Bible, Parole de Dieu, est le texte de base et tout l'effort théologique consiste à l'expliquer. Dans ce but, on accumule les matériaux : les *auctoritates* des *sancti*, c'est-à-dire les interprétations autorisées des Pères de l'Eglise. Le texte sacré se trouve pris dans un réseau extrêmement serré de commentaires patristiques qu'on appelle la Glose. C'est ainsi qu'entre 1080 et 1130, Anselme de Laon et ses disciples avaient élaboré la *Glose ordinaire*. Ils avaient consigné entre les lignes du texte biblique des explications très simples sur le sens de certains mots (glose interlinéaire) et, tout autour de la feuille, encadrant le texte, ils ont copié les meilleurs commentaires patristiques (glose marginale). La *lectio* n'interdit certes pas toute originalité, puisque le « lecteur » utilise son savoir profane (grammaire, rhétorique...) au service de l'intelligence du texte sacré, mais le rôle du maître reste celui d'un instrument passif qui se contente de transmettre une vérité découverte par les « autorités ». Aussi Abélard ne mâche-t-il pas ses mots à l'égard d'Anselme :

> « Il était remarque aux yeux de ceux qui l'écoutaient mais absolument nul devant ceux qui l'interrogeaient (*questionantium*). »

Cette manière de pratiquer la théologie enfermait pourtant en son sein une sorte de contradiction qu'Abélard n'a pas manqué de relever. Le fait est que les « autorités » ne s'accordent pas toujours entre elles. Il est fréquent que les Pères s'opposent sur l'interprétation d'un passage scripturaire et, parfois même, la contradiction concerne les passages de l'Écriture elle-même. Dans son ouvrage *Sic et non*, dont la première version date de 1121-1122, Abélard a rassemblé, sur différentes questions théologiques (158), les autorités de l'Écriture ou les *sententiae* des Pères, qui semblent s'opposer. Par exemple, le ch. 152 établit que « la crainte de Dieu demeurera chez les saints et qu'elle n'y demeurera pas ». Abélard aligne cinq passages de l'Écriture qui semblent attester que la crainte demeure chez les saints (*Ps* 33, 10 : « Craignez le Seigneur, vous ses saints » ; *Pr* 28, 14 ; *Si* 1, 17...) puis, sans transition, cite deux textes qui vont dans le sens inverse : *Ro* 8, 14 et *Jn* 4, 16 : « La charité parfaite chasse la crainte... ». *Sic et non*.

Face à ces contradictions, un doute, une *quaestio*, s'élève. L'intention d'Abélard n'est nullement, comme on l'a parfois cru au temps où le rationalisme se cherchait un ancêtre médiéval, de montrer l'absurdité du christianisme. Il veut plutôt promouvoir une méthode théologique qui permette de surmonter ces difficultés. Elle est exposée dans le *Prologue*, où il élabore une véritable théorie herméneutique de la tradition chrétienne.

Abélard commence par inviter au respect des autorités et à l'humilité :

« Dans une si grande abondance de mots certaines paroles des saints eux-mêmes paraissent non seulement diverses, mais encore adverses ; mais il ne faut pas juger témérairement de ceux par qui le monde lui-même sera jugé. »

Il déclare - et nous retrouvons bien là le technicien du langage - que le raison principale de nos difficultés vient de ce que les mots n'ont pas toujours le même sens selon les auteurs. Il propose ensuite certaines règles méthodologiques de critique littéraire pour résoudre les difficultés. Il faut s'assurer que l'on n'a pas affaire à un texte apocryphe et que le texte lui-même n'est pas corrompu par les fautes des copistes. Il faut vérifier que l'auteur ne s'est pas rétracté par la suite. Il faut s'interroger sur l'intention de l'auteur : veut-il exprimer son opinion personnelle ou rapporte-t-il l'opinion d'autrui, s'engage-t-il vraiment ou laisse-t-il la question en suspens... ? Bref, un embryon de critique historique des textes. Malgré ce travail d'interprétation, il peut arriver que la contradiction résiste. Il faut alors évaluer quelle est des deux autorités en conflit celle qui a le plus de poids, car on ne peut exclure que telle ou telle erreur ait pu se glisser dans les oeuvres des Pères, qui n'ont pas la valeur absolue des Écritures canoniques.

Abélard termine son Prologue par un véritable éloge de la mise en problème, de la *quaestio* :

« La première clef de la sagesse se définit comme une interrogation continuelle ou fréquente. Aristote, le plus perspicace de tous les philosophes, exhorte les étudiants à s'en emparer de tout leur désir; il écrit, à propos du prédicament de relation : 'Il est peut-être difficile de trouver une solution certaine à ces problèmes si on ne les a pas souvent examinés. Douter de chaque chose n'est pas inutile' [*Catégories*, 5 (8 b 22)]. En effet, en doutant, nous en venons à chercher; en cherchant nous percevons la vérité, selon ce que dit la Vérité même : 'Cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira' (*Mt* 7,7). En outre, le propre exemple de Jésus nous apprend comment nous conduire: vers sa douzième année il a voulu qu'on le trouvât assis et interrogeant au milieu des docteurs, nous montrant la figure d'un disciple qui interroge plutôt que d'un maître qui prêche, bien qu'il fût pourtant dans la pleine et parfaite sagesse de Dieu. »

Pour Abélard, le doute (qui est un doute « méthodique », plus que subjectif ou existentiel), la mise en *quaestio*, le débat, sont donc le véritable moteur de la théologie. Ils obligent, comme déjà l'insensé chez saint Anselme, à aller plus loin dans la compréhension de la foi. Le maître cesse dès lors d'être une simple courroie de transmission, il assume un rôle actif dans la recherche de la vérité, car il doit *déterminer*, c'est-à-dire, à la lumière de sa raison éclairée par la foi, trancher la question, prendre position, s'enquérir d'une vérité qui n'est pas donnée d'emblée.

De fait, tout au long du XIIe siècle, la tendance s'impose, en théologie, à ramener les problèmes à des questions susceptibles d'être traitées dialectiquement par manière de disputes. La théologie gagne en technicité et aussi en systématicité. A cet égard, l'oeuvre majeure est les *Sentences* de Pierre Lombard († 1160), rédigées entre 1155 et 1158. Il s'agit d'un recueil systématiquement organisé des opinions ou « thèses » (*sententiae*) des Pères de l'Église relatives aux différentes questions théologiques. Désormais, jusqu'au XVIe siècle, où la *Somme de théologie* de saint Thomas remplacera les *Sentences*, tous les étudiants s'initient à la théologie dans le texte du Lombard et les candidats à la maîtrise doivent en composer un commentaire.

II. L'école du cloître

Inéluctablement, les écoles urbaines ravissent progressivement au monde monastique le *leadership* de la vie intellectuelle. Il apparaît alors, par contraste, que les milieux monastiques, ont une manière spécifique de pratiquer la théologie. La distinction entre la théologie monastique et la théologie scolastique tient d'abord à la distinction entre deux genres de vie. Aussi un des thèmes constants de la tradition monastique au XIIe siècle est-il précisément l'opposition entre l'école profane et l'école du cloître, le Portique grec, où enseignaient les philosophes (païens par définition) et le « portique de Salomon », où enseignaient les Apôtres (*Act* 5, 12-13). Déjà la *Règle* de saint Benoît

présente le cloître comme « une école du service du Seigneur », mais, au XIIe siècle, cette conception du monastère comme école du Christ prend un relief polémique : le cloître, où l'on enseigne « la véritable philosophie, celle de Jésus Crucifié » (Saint Bernard) est opposé à ces lieux de perdition que sont les écoles profanes, où l'on enseigne Platon et Aristote. Ainsi saint Bernard dans un sermon qu'il adressa aux maîtres et étudiants de Paris :

> « Fuyez du milieu de Babylone, fuyez et sauvez vos âmes. Volez tous ensemble vers les villes du refuge, où vous pourrez vous repentir du passé, vivre dans la grâce pour le présent, et attendre avec confiance l'avenir. Tu trouveras bien plus dans les forêts que dans les livres. Les bois et les pierres t'apprendront plus que n'importe quel maître. »

Les auteurs monastiques ne condamnent pas la connaissance comme telle, mais ils excellent à en souligner les dangers et les limites. Elle dégénère si souvent en *curiositas*, ce vice que constitue une vie intellectuelle coupée de la dimension religieuse de la vie humaine !

> « En elle-même, toute science est bonne, pourvu qu'elle se subordonne à la vérité. Mais nous qui, à cause de la brièveté du temps dont nous disposons, devons nous hâter de faire notre propre salut dans la crainte et le tremblement, il nous faut avoir soin d'apprendre d'abord et surtout les choses qui semblent concerner de plus près le salut » (saint Bernard).

En outre, la science enfle : dans le milieu scolaire, elle engendre les conflits d'idées et de personnes, l'orgueil et l'ambition professionnelle, qui sont contraires à la vertu-clé du monachisme : l'humilité. L'état d'esprit mondain qui se développe dans les écoles rejaillit d'ailleurs indirectement sur la valeur de l'enseignement qui y est dispensé, surtout lorsqu'il s'agit de théologie. Pour les moines, l'activité intellectuelle ne peut porter de beaux fruits que dans une atmosphère générale de prière et de vie chrétienne : « On cherche d'une façon plus digne [...] par la prière que par la dispute » (saint Bernard). D'où une méfiance instinctive à l'égard des méthodes scolastiques qui « profanent » le Mystère et une insistance sur les vertus de l'apophase.

Cette méfiance à l'égard de la culture profane est cependant tempérée - plus ou moins consciemment - par un authentique humanisme littéraire. Saint Bernard, par exemple, est un des meilleurs écrivains de son temps ! Comme l'écrit malicieusement Gilson, « ces cisterciens ont renoncé à tout, sauf à l'art de bien écrire ; chacun de ces redoutables ascètes porte en soi un humaniste qui ne veut pas mourir. » En fait, le cistercien reste fidèle à un modèle culturel où la rhétorique l'emportait sur la dialectique.

Deux ordres monastiques - les chartreux et les cisterciens - valent au XIIe siècle une gerbe d'auteurs spirituels de premier plan, dont la réflexion sur les chemins de la vie mystique et de l'union à Dieu, présente des incidences théologiques et même philosophiques d'importance. Outre saint Bernard († 1153), mentionnons parmi les « grands cisterciens » du XIIe siècle : Guillaume de Saint-Thierry († 1148), théologien qui doit une part de son originalité à l'influence de la pensée orientale, spécialement d'Origène, l'anglais Isaac de l'Étoile († 1178), le plus philosophe de nos cisterciens, ou encore son compatriote Aelred de Rievaulx († 1166), auteur d'un très beau traité sur l'amitié spirituelle.

Les cisterciens insistent sur la primauté de l'amour dans la vie spirituelle. L'amour est le moyen privilégié de l'union à Dieu, ce qui est bien consonant avec l'exaltation du sentiment amoureux au XIIe siècle. Le traité *De la nature et la dignité de l'amour* de Guillaume de Saint-Thierry commence hardiment par la déclaration : « L'art des arts, c'est l'art d'aimer », dans laquelle on reconnaît une expression d'Ovide, le maître es-amours profanes. Mais, précise aussitôt Guillaume, le maître en l'art d'aimer, ce sont la nature et l'auteur de la nature, Dieu.

Pour Guillaume, la puissance d'aimer qui est en l'homme représente une réalité dynamique fondamentalement positive : « L'amour est pour l'âme une force qui l'entraîne, par une sorte de poids naturel, en son lieu ou vers sa fin », c'est-à-dire vers son bonheur qui est Dieu. De même que le corps en vertu de son propre poids tend vers le bas, vers la terre, de même l'âme, par l'amour tend vers le

haut, vers Dieu. L'amour est donc le moteur du retour de l'homme à Dieu. Normalement, l'amour s'apprend « tout seul », comme naturellement.

> « L'amour lui-même, communiqué à la nature par le Créateur, à moins que sa pureté originelle [*ingenuitas*] ne soit entravée par des affections bâtardes, l'amour, dis-je, s'apprend lui-même ».

Malheureusement, à cause du péché, il y a désormais scission entre le bonheur et Dieu. L'homme continue de désirer le bonheur mais il se trompe quant à la vraie nature de ce bonheur. La force de l'amour qui devait propulser l'homme vers le vrai bonheur qui est Dieu s'est égarée pour se jeter sur les créatures. L'amour n'a pas disparu, mais il a dégénéré.

> « C'est pourquoi, ayant perdu l'enseignement qui vient de la nature, [l'homme égaré] a besoin d'un maître qui, au sujet de la béatitude, cherchée naturellement par l'amour, lui enseigne par ses avis où, comment, dans quelle région, et par quels chemins, elle peut être cherchée »

Toute la vie chrétienne consiste dans la restauration progressive de l'amour authentique, c'est-à-dire dans le passage d'un amour terrestre à un amour céleste.

> « L'amour fut mis naturellement dans l'âme humaine par l'auteur de la nature ; mais après avoir perdu la loi de Dieu, il doit être enseigné par l'homme. Il ne faut cependant pas l'enseigner comme s'il s'agissait de le créer, alors qu'il n'existerait pas encore, mais il s'agit d'apprendre à le purifier et comment le purifier, de le faire progresser et comment assurer ses progrès, de l'affermir et comment lui donner cette solidité. »

Guillaume décrit alors l'origine de l'amour - dont le lieu de naissance est en Dieu - et la manière dont l'amour progresse jusqu'à la charité qui est sa forme parfaite. Cette charité, qui culmine dans l'amour de Dieu, est la vie de l'âme.

A cet amour divin, parfaitement purifié, Guillaume reconnaît une valeur de connaissance, selon ce que disait déjà saint Grégoire le Grand : « l'amour lui-même est intelligence. » La charité est comme une « vue » qui procure à l'homme une connaissance de Dieu supérieure, mystique. Certes, la raison permet de connaître Dieu mais elle ne va pas aussi loin que l'amour :

> « Chacun peine à sa manière. La raison ne peut voir Dieu si ce n'est en ce qu'il n'est pas, tandis que l'amour ne consent à se reposer que dans ce qu'il est. »

En effet, reprenant un thème cher à Denys, Guillaume estime que l'effort de la raison se termine à la négation :

> « Qu'est-ce que la raison, avec toute son application, pourrait saisir ou trouver, dont elle oserait dire : c'est mon Dieu ? Car elle ne peut trouver ce qu'il est que dans la mesure où elle trouve ce qu'il n'est pas. »

Par contre, par l'amour, l'homme est rendu capable d'une expérience directe de Dieu dès ici-bas.

Tous les cloîtres, en ce XIIe siècle, ne sont cependant pas au désert. En 1108, un maître réputé, Guillaume de Champeaux, se retire avec quelques disciples dans un ermitage au pied de la montagne Sainte-Geneviève - la future abbaye de Saint-Victor. Là, il est finalement amené à reprendre son enseignement, de sorte que nous avons l'essai d'une vie religieuse urbaine dans laquelle l'étude joue un rôle déterminant : le cloître est aussi une école. L'abbaye-école de Saint-Victor a produit au XIIe siècle une pléiade de remarquables personnalités, qui ont illustré aussi bien la théologie que la spiritualité ou l'exégèse, et que l'on désigne du nom de victorins. Le plus illustre est Hugues de Saint-Victor. Né probablement en Saxe (en Flandres, selon d'autres), il entre à l'abbaye avant 1120, prend la succession de Guillaume de Champeaux comme écolâtre et, après une carrière d'enseignant aussi féconde que paisible, meurt le 11 février 1141. Parmi ses très nombreux ouvrages, le *Didascalicon* définit bien le programme et l'esprit des études à l'abbaye de Saint-Victor. Il se présente comme une sorte d'*Art* [art = méthode] *de lire* qui s'adresse aussi bien à l'étudiant qu'au maître, et aussi bien à

celui qui enseigne les arts libéraux qu'à celui qui enseigne la théologie. Les trois premiers livres traitent, en effet, des sciences profanes et les trois derniers des livres sacrés. Il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition, mais « c'est un fait que tous les arts naturels sont au service de la science divine ». Pour Hugues, comme pour les cisterciens, le savoir profane ne prend donc tout son sens que lorsqu'il est mis au service de la théologie et, en dernière analyse, de la vie mystique. Mais il y a en même temps chez lui un immense appétit de savoir : « Apprends tout, dit-il à son disciple, tu verras ensuite que rien n'est superflu. » Cette exaltation de l'étude est, chez Hugues, « théologiquement » fondée. L'homme, en effet, est à l'image de Dieu par ses facultés de connaissance et à sa ressemblance par ses facultés affectives. Or, le péché a défiguré et cette image et cette ressemblance. L'esprit humain, prisonnier des passions et comme extraverti, a oublié sa dignité première. Toute la tâche de l'homme, aidé par la grâce du Christ, est de restaurer en lui-même l'image de Dieu par la contemplation de la vérité et sa ressemblance par la pratique des vertus. L'étude est donc un véritable exercice spirituel, à valeur pédagogique, par lequel l'homme collabore à la restauration en lui de l'image de Dieu.

La sagesse chrétienne est une et différenciée. L'émergence d'une théologie scolastique « questionneuse » était nécessaire au développement intégral de l'intelligence de la foi. Le rôle de la théologie du cloître a été de rappeler que tout exercice chrétien de la pensée prend place à l'intérieur d'une démarche globale et exige une certaine attitude spirituelle.

Sixième leçon : Les conditions générales du XIIIe siècle

La grande richesse doctrinale du XIIIe siècle occidental - le siècle qui a donné à l'Eglise quatre docteurs : Antoine de Padoue, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Albert le Grand -, vient de la rencontre entre, d'une part, une théologie désormais pleinement consciente de la rigueur de sa tâche et dont la recherche est institutionnelement reconnue, et, d'autre part, les trésors de la philosophie gréco-arabe - et spécialement Aristote - dont l'Occident prend progressivement connaissance depuis la fin du XIIe siècle grâce à un intense travail de traduction. Cette rencontre a représenté pour la pensée chrétienne un défi exceptionnel. Elle a précipité, au sens chimique du terme, la naissance de la philosophie comme science autonome et a profondément renouvelé la théologie en lui fournissant un instrument philosophique hors pair.

Dans cet immense labeur d'assimilation critique de la science gréco-arabe (III) deux institutions, caractéristiques du XIIIe siècle, ont joué un rôle décisif : d'une part, l'université, fruit institutionnel du mouvement scolaire du XIIe siècle et dont les méthodes scolaires ont façonné en profondeur la pensée du Moyen Âge tardif (la « scolastique ») (I), et, d'autre part, les ordres mendiants (II).

I. <u>L'université</u>

La naissance des universités s'inscrit dans le vaste mouvement corporatif du XIIIe siècle. En chaque ville, les métiers, pour défendre leurs intérêts, s'organisent en corporations qui jouissent d'un statut et de privilèges bien définis. C'est ce qui s'est passé pour les « intellectuels », maîtres et étudiants, dans les villes où existaient déjà d'importantes écoles. Ils se sont regroupés pour former un *consortium* ou, comme on le dit pour Paris, une *Universitas magistrorum et scholarium*. Parfois cependant, comme c'est le cas de Toulouse (1229), l'université est fondée par décision de l'autorité religieuse ou politique.

L'histoire de la naissance de l'université de Paris - qui a valeur de modèle - est celle d'une émancipation par rapport d'abord au pouvoir civil, ensuite au pouvoir ecclésiastique local. Dès 1200, Philippe Auguste doit, par un privilège, soustraire les gens des écoles à la juridiction du prévôt pour les soumettre à celle de l'évêque. Mais, assez vite, le droit de conférer la « licence » passe du chancelier, délégué de l'évêque, qui n'a plus qu'un rôle formel dans la vie de l'université, aux maîtres eux-mêmes.

Cette prise d'autonomie n'a été possible que grâce à l'appui constant de la papauté. La papauté, en effet, qui manifeste à l'époque une forte tendance centralisatrice, encourage le développement des institutions de chrétienté, c'est-à-dire supranationales, comme l'université ou les ordres mendiants. En outre, une institution comme l'université représente un moyen de normaliser l'enseignement et de promouvoir un clergé instruit, capable de lutter contre les hérésies. Ainsi, en avril 1231, le pape Grégoire IX accorde à l'université parisienne sa *magna charta* par la bulle *Parens scientiarum*. Cette bulle, qui réduit considérablement le rôle effectif du chancelier, consacre l'autonomie universitaire. L'intention du pape est clairement de faire de l'université de Paris un modèle et une autorité en matière doctrinale, ce qu'elle fut effectivement au XIIIe siècle et bien au-delà.

La vie de l'*Universitas* est réglée par des statuts très minutieux. Ils définissent les rapports avec les pouvoirs extérieurs, organisent les études (programmes, méthodes, examens, grades...) et règlent jusqu'au détail de la vie de la communauté universitaire (tenue vestimentaire, vie liturgique...).

L'université est une fédération d'écoles autonomes (déjà par le lieu !) mais soumises aux règlements généraux de l'université. Chaque école est dirigée par un maître régent, assisté par des bacheliers. Les écoles sont regroupées par discipline pour former une faculté, dirigée par un doyen. À Paris, il y a quatre facultés : la faculté des arts, la faculté de théologie, la faculté de droit (droit canonique uniquement) et la faculté de médecine.

La faculté des arts, qui est de loin la plus nombreuse, joue un rôle à part. À l'origine, elle est l'héritière des écoles de dialectique et exerce une fonction propédeutique par rapport aux facultés supérieures. On y entre très jeune (vers 14 ans) et on y reste une dizaine d'année pour y étudier les arts libéraux spécialement la logique du *trivium*. Mais, au cours du XIIIe siècle, la faculté des arts, avec l'arrivée des textes de la philosophie gréco-arabe, devient en fait une faculté de philosophie et supporte de plus en plus mal son statut propédeutique.

La distinction entre la recherche et l'enseignement n'existe pas au Moyen Âge. L'intellectuel médiéval est avant tout un professeur. Il y a donc identité entre les méthodes scientifiques et les méthodes pédagogiques, scolastiques. Or, statutairement, le maître régent (en théologie) est astreint à trois exercices ou prestations : *legere*, *disputare*, *praedicare*. La *lectio* est la base de l'enseignement médiéval. Elle correspond en gros à notre « commentaire ». Chaque discipline a ses « textes au programme ». Ils sont fixés par l'université, et doivent être « lus » par les maîtres ou leurs assistants.

A l'intérieur même de la *lectio*, le conflit des autorités engendre la *quaestio*, ainsi que nous l'avons vu avec Abélard. Le maître doit trancher le conflit, il doit, en faisant usage de sa raison éclairée par la foi, déterminer. La dispute (*disputatio*) n'est rien d'autre que la *quaestio* devenue autonome. On peut la définir de la façon suivante :

> « (La *disputatio*) est une forme régulière d'enseignement, d'apprentissage et de recherche, présidée par le maître, caractérisée par une méthode dialectique qui consiste à apporter et à examiner des arguments de raison et d'autorité qui s'opposent autour d'un problème théorique ou pratique et qui sont fournis par les participants, et où le maître doit parvenir à une solution doctrinale par un acte de détermination qui le confirme dans sa fonction magistrale. » (C. Bazan)

On distingue plusieurs types de disputes. Les disputes *in propriis scholis* ne concernent que les étudiants appartenant à l'école du maître et elles peuvent donc être assez fréquentes. Par contre, les disputes ordinaires sont des séances solennelles de l'université qui suspendent toute autre activité universitaire et sont donc plus rares. En outre, deux fois par an, pendant l'Avent et le Carême, ont lieu des séances de questions quodlibétiques. Celles-ci se rapprochent des questions disputées ordinaires mais le thème de la discussion n'est pas fixé par le maître lui-même. Il est proposé « en direct » par les assistants, d'où la désignation de dispute *de quolibet*. À côté de questions proprement spéculatives, on y soulève souvent des questions d'actualité. La dispute *de quolibet* est donc un exercice périlleux pour le maître et tous ne s'y aventuraient pas.

Comment se déroule concrètement une dispute ? Et d'abord quels en sont les acteurs ? On peut en distinguer trois. Le maître qui préside, les *opponentes*, qui sont des étudiants, généralement bacheliers, et le *respondens*. La dispute se déroule en deux étapes. La première séance (*discussio* ou *disputatio*) consiste en échange d'arguments pour et contre. D'un côté, les *opponentes*, qui, sans grand souci systématique, accumulent les arguments de raison ou d'autorité qui vont à l'encontre de la thèse proposée. De l'autre, le *respondens*, qui est le bachelier du maître, et qui défend la position du maître en contrant les *opponentes*. Le maître n'intervient pas pendant cette première étape, sauf éventuellement pour venir en aide à son bachelier en difficulté. Dans la seconde séance (*determinatio magistralis*), le Maître « détermine », c'est-à-dire apporte sa solution personnelle au problème : *Dicendum quod...*

Saint Thomas a bien dégagé le sens de cet acte magistériel. La question est de savoir si le maître en déterminant les questions théologiques doit faire plutôt usage de la raison ou de l'autorité. Saint Thomas distingue alors deux types de disputes. Certaines - de nature apologétique - sont destinées à établir telle ou telle vérité contre ceux qui la nient. Dans ce cas, il faut recourir aux autorités admises par le contradicteur (l'AT pour les juifs, le NT pour les manichéens, qui refusent l'AT, l'AT et le NT pour les Grecs schismatiques) ou, en dernier ressort, si le contradicteur n'admet aucune autorité, aux *rationes naturales*. Mais tout autre est la *disputatio magistralis in scholiis*. Son but n'est pas d'écarter une erreur, mais d'instruire les étudiants, de les conduire à l'intelligence de la vérité en question. Pour cela, le maître se met en quête des raisons qui sont à la racine de cette vérité et qui

permettent d'en saisir le comment (*quomodo*). Il réénonce sur un mode scientifique - la science est connaissance par les causes - la vérité en question, c'est-à-dire qu'il fournit les raisons qui fondent la vérité de la thèse affirmée.

> « Si le maître déterminait la question par de pures autorités, l'auditeur serait, certes, rendu certain qu'il en est bien ainsi, mais il n'acquérait rien en fait de science ou d'intelligence et il repartirait vide. » (*Quodl. IV*, q. 9, a. 3)

Une fois la solution établie, il reste encore au maître à répondre, en fonction des principes de sa détermination, aux objections qui avaient été soulevées. Ces réponses sont un complément très précieux à la détermination. Elles manifestent le souci de ne rien laisser perdre de la vérité.

La communauté universitaire est aussi une communauté de vie chrétienne et les statuts prescrivent toute une série de dispositions relatives à la vie religieuse de la corporation. C'est ainsi que les maîtres sont tenus de prêcher, selon un rythme déterminé, devant l'université. Ces « sermons universitaires » suivent des règles assez contraignantes.

II. Les Ordres Mendiants

Au plan religieux, le christianisme du XIIIe siècle connaît un réveil évangélique, dont l'apparition et l'essor extraordinaire des ordres religieux mendiants est à la fois le signe et l'instrument. En raison du lien étroit qui s'instaure assez vite entre les Mendiants et l'université - la plupart des grands théologiens du XIIIe siècle et de la fin du Moyen Âge sont des Mendiants -, ce phénomène n'est pas sans répercussion sur la vie doctrinale. En effet, l'appartenance d'un théologien à une tradition de vie spirituelle n'est pas sans influence concrète sur sa réflexion doctrinale, même si celle-ci n'est pas le pur reflet d'une spiritualité. Il est donc légitime de parler - dès le XIIIe siècle - d'une tradition franciscaine ou d'une tradition dominicaine, encore que les oppositions doctrinales à l'intérieur de chacun des ordres soient réelles.

La petite fraternité que frère François († 1226) réunit autour de lui en 1209 n'a certainement pas vocation intellectuelle ! Cependant, sous la pression du Saint-Siège, la communauté franciscaine se cléricalise pour assurer le service de l'évangélisation. Or, la charge de la prédication suppose une préparation intellectuelle. Les franciscains entrent donc à l'université, malgré une sourde résistance, du côté des « spirituels », qui ne désarmera jamais : « Paris a détruit Assise », se lamente Jacopone de Todi. Le premier maître franciscain est saint Antoine de Padoue († 1231), à Bologne. En 1235/36, se produit à Paris un petit événement qui fait sensation. Alexandre de Halès († 1245), un maître régent en théologie anglais de cinquante ans qui jouit d'une grande renommée demande l'habit franciscain. Il transporte alors sa chaire au couvent des Mineurs, qui prend donc pied dans l'institution universitaire. On attribue à Alexandre une imposante *Somme de théologie*, la *Summa fratris Alexandri*, mais elle est, en fait, l'oeuvre commune de la première génération des maîtres franciscains, souvent disciples directs d'Alexandre, comme Jean de la Rochelle († 1245), Eudes Rigaud († 1276). La *Somme* contient déjà les principales thèses qui définissent cette « école » : insistance sur les Idées divines, conception augustinienne des rapports de l'âme et du corps (l'âme est une substance), hylémorphisme universel...

A Oxford, les franciscains sont accueilli par une haute personnalité intellectuelle, le chancelier Robert Grosseteste († 1253), qui partage de coeur leur idéal, mais le franciscain oxonien le plus fameux est le très caractériel Roger Bacon († 1292). Ce dernier s'estime investi d'une véritable mission messianique : réformer la chrétienté en restaurant l'authentique théologie. Celle-ci doit accorder toute leur place aux sciences et à l'expérimentation. En effet, les oxoniens, à la différence des parisiens, sont très attentifs aux sciences. Grosseteste et Bacon ont d'ailleurs contribué à une certaine mathématisation de la physique. Dans leur conviction que la lumière est l'élément fondamental, ils

essayent d'expliquer le monde physique par les lois de l'optique. Mais, pour Bacon, tout le savoir humain reste finalisé par l 'intelligence de l'Écriture :

> « Il est nécessaire que toute la sagesse utile, nécessaire et digne des fils de Dieu, elle qui a Dieu pour auteur, soit exposée dans l'Écriture sainte. Celle-ci rassemble, comme dans le poing, ce qui est expliqué de façon plus étendue, comme dans la main déployée, par le droit canon et la philosophie. Ainsi, dans l'Écriture sainte , toute vérité est contenue comme dans une source qui va se répandant en multiples ruisselets dans le droit canon et la philosophie » (*Lettre à Clément IV*).

Toutes les sciences, à commencer par la philosophie, sont donc finalisées par la théologie comme explicitation de l'Écriture. Elles n'ont d'ailleurs de sens qu'intégrées à la théologie :

> « La philosophie est morte et inutile, et même nuisible et condamnable, à moins que la théologie ne juge digne de l'utiliser » (*ibid*.)

À la différence de François, Dominique († 1221) est prêtre et il a étudié sérieusement la théologie. De plus, il a très vite perçu l'importance apostolique d'une présence religieuse en milieu universitaire et il sait que la finalité propre de son ordre - le salut des âmes par la prédication doctrinale - exige une solide préparation théologique. L'étude - et l'étude universitaire - est donc, dès l'origine, un des éléments essentiels de la vocation dominicaine. Lorsque saint Dominique disperse les frères, il les envoie dans les grands centres universitaires de l'époque (Bologne, Paris...) pour étudier et pour recruter. Les *Constitutions primitives* insistent pour que chaque couvent soit une véritable école, avec un lecteur, et font de l'étude un aspect majeur de l'observance religieuse.

A Paris, les dominicains ont, dès 1230, deux chaires universitaires qui font du couvent Saint-Jacques un haut lieu intellectuel où vient se former l'élite de l'Ordre. C'est là qu'en 1245, Albert de Lauingen (c. 1200-1280) devient le premier maître allemand en théologie et exerce son magistère avant de partir fonder le *studium* de Cologne (1248), fondation qui marque l'entrée de l'Allemagne dans l'histoire intellectuelle de l'Occident.

La mission doctrinale d'Albert a été triple. *Primo*, il a acclimaté la science gréco-arabe dans le monde culturel chrétien. Formé dans la tradition théologique latine « classique », Albert n'a pris conscience que très progressivement du défi que posait la philosophie gréco-arabe, mais il fit alors preuve d'une grande audace. Non seulement, il voit dans la science gréco-arabe un instrument utile à la théologie, mais il est convaincu que le savoir profane a comme tel sa valeur propre. Aussi ce théologien de profession n'a-t-il pas hésité à contribuer lui-même aux développements de la science profane. Certes, cette curiosité scientifique légendaire d'Albert, qui s'étend à tous les domaines (zoologie, botanique, alchimie...) et lui a valu, outre une réputation parfois sulfureuse, le titre de *Doctor universalis*, s'enracine dans un tempérament propre. « Il y avait du pantagruélisme dans son cas », écrit E. Gilson. Mais elle relève aussi de la conviction théologique selon laquelle la nature est théophanie de Dieu.

Pour « rendre intelligibles aux Latins (*facere Latinis intelligibiles*) » les doctrines philosophiques d'Aristote, Albert a entrepris, à partir des années 1250, une immense paraphrase d'Aristote, véritable encyclopédie philosophico-scientifique, qui récapitule tout le savoir de son temps, et dont l'ampleur a stupéfié ses contemporains. Albert mêle aux textes originaux d'Aristote son propre commentaire, des extraits des savants musulmans ; il expose les résultats de ses propres recherches scientifiques, complète les traités d'Aristote...

Secundo, Albert a défendu l'autonomie de la philosophie et la légitimité de l'étudier pour elle-même. De Libera prétend même qu'Albert « est le premier auteur médiéval à avoir affronté comme tel le problème de l'essence de la philosophie ». De fait, Albert met fortement en relief l'autonomie méthodologique de la philosophie par rapport à la théologie : philosophie et théologie sont deux sciences formellement distinctes. Elles ne procèdent pas des mêmes principes ni selon les mêmes méthodes.

> « Les réalités théologiques n'ont pas les mêmes principes que les réalités philosophiques, car elles se fondent sur la révélation et l'inspiration et non sur la raison. C'est pourquoi nous ne pouvons pas en débattre en philosophie » (*Métaphysique*, XI, 3, 7).

Elles ne se réfèrent pas non plus les mêmes autorités :

> « En ce qui concerne la foi, il vaut mieux croire Augustin que les philosophes, s'ils sont en désaccord. Mais [...] si l'on parle des natures des choses, j'en crois plutôt Aristote, ou tel autre qui connaît par expérience les natures des choses » (*In II Sent.*, d. 13, C, a. 2).

Ce sens aigu d'une distinction qui frôle parfois la séparation conduit Albert à restreindre le domaine des vérités religieuses accessibles à la raison. Mais il tend à trop confondre les « philosophes » historiques et la philosophie, comme si la raison ne pouvait aller plus loin que ce à quoi elle a conduit les philosophes.

Tertio, convaincu de la valeur propre de la philosophie, Albert a été le pionnier des études philosophiques dans l'ordre dominicain. L'affaire n'allait pas de soi. En effet, l'étude dominicaine primitive était exclusivement théologique et les *Constitutions primitives* interdisaient même l'étude des sciences profanes. Albert le Grand ne cache pas son agacement devant des confrères intellectuellement très conservateurs :

> « Il y a des ignorants qui veulent combattre par tous les moyens l'usage de la philosophie chez les Prêcheurs, où personne ne leur résiste, bêtes brutes qui blasphèment ce qu'ils ignorent » (*In Dion. Epist.*, VII).

Une première évolution se dessine en 1259, lorsqu'une commission chargée des études et de prestigieuse composition (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise...) aboutit à ce que chaque province ouvre au moins un *studium artium*, c'est-à-dire un centre d'études voué à l'enseignement de la logique. Les *studia naturarum*, centres d'études consacrés à la philosophie, suivront.

L'insertion des Mendiants dans le monde universitaire (et dans l'Eglise tout court) ne s'est pas faite sans difficulté et, à Paris en particulier, le XIIIe siècle est ponctué de conflits aigus entre les mendiants et les maîtres séculiers. Ces conflits ont parfois eu - par exemple au milieu des années 1250 - des répercussions sociales importantes. Pourquoi cette hostilité ? Certes, les maîtres séculiers sont jaloux du succès de l'enseignement des Mendiants, qui est souvent de qualité supérieure, mais surtout ils ne comprennent pas cette nouvelle forme de vie religieuse : pour eux, il n'a pas de place dans l'Eglise entre les moines d'une part et le clergé séculier d'autre part auquel sont réservés le ministère et l'enseignement. Il est vrai que les franciscains fournissaient quelques motifs à ces réserves ecclésiologiques en reprenant la vision joachimite d'une nouvelle Église de l'Esprit. En outre, la corporation universitaire se méfie de ces maîtres qui forment en quelque sorte une université dans l'université et n'observent pas toujours les statuts universitaires. Surtout, les ordres mendiants sont perçus comme l'oeil de Rome, comme des instruments de la centralisation romaine. Or, d'après les séculiers, le pape n'a pas le droit de s'immiscer dans la vie des Églises locales. Les évêques (et même les curés) tiennent directement de Dieu leur mission. On a parlé à ce propos d'une première manifestation de « gallicanisme ».

III. <u>L'invasion philosophique</u>

On parle souvent, pour caractériser le XIIIe siècle, du « retour d'Aristote ». Cette simplification appelle deux correctifs :

1°- Aristote n'a jamais été totalement absent de la culture latine médiévale. L'Occident a toujours possédé les *Catégories* et le *Periherménéias* (*logica vetus*). Cela dit, il est vrai qu'à partir du XIIe siècle jusqu'au milieu du XIIIe siècle, c'est l'intégralité (et même un peu plus !) du corpus aristotélicien qui

devient progressivement disponible en latin. Dans un premier temps, celui de la *logica nova*, à partir de 1120, l'Occident entre en possession de l'intégralité de l'*Organon*. Dans un second temps, sont traduits les *libri naturales* : la *Physique*, le traité *De l'âme*, la *Métaphysique...*

2°- Aristote n'arrive ni seul, ni à l'état pur. C'est en effet au terme d'un curieux itinéraire qu'Aristote parvient aux mains des universitaires occidentaux. Chassée de l'Empire byzantin, la philosophie s'est d'abord réfugiée aux marges hérétiques de l'Empire, dans le monde syriaque. C'est là que l'Islam (et les juifs du monde musulman) est entré en contact avec elle. Un des fruits de cette rencontre est la *falsafa*, c'est-à-dire la réflexion philosophique qui prolongea, dans le monde musulman et dans le judaïsme, la tradition philosophique hellénistique. On y distingue deux grandes périodes. La première est illustrée par le nom Ibn Sina ou Avicenne (980-1037) qui se range plutôt sous la bannière du néoplatonisme, mais d'un néoplatonisme fortement teinté d'aristotélisme. La seconde, par celui d'Ibn Rush ou Averroès (1126-1198), auteur d'un monumental commentaire de l'oeuvre d'Aristote, dans lequel il s'efforce de retrouver l'Aristote authentique au-delà des déformations que l'interprétation trop religieuse d'Avicenne avaient pu lui apporter.

L'oeuvre de traduction s'est accomplie aux deux principaux points de contact entre l'Occident et le monde musulman. D'une part, l'Espagne, spécialement Tolède, où ont travaillé de véritables « équipes » de traducteurs, composées de latins, de juifs et de mozarabes. Parmi ces traducteurs, citons Gérard de Crémone (vers 1114-1187), Dominicus Gundissalinus (Domingo Gonzalvez) et Michael Scot († 1235). Ce dernier, après avoir travaillé à Tolède, rejoint vers 1220 le second point de contact avec l'Islam, l'Italie du Sud, la cour impériale de Frédéric II, où il traduit en latin l'œuvre d'Averroès.

Comme l'eau de source qui draine les différents éléments des couches géologiques qu'elle a traversées, l'Aristote qui parvient aux penseurs du XIIIe siècle latin charrie pêle-mêle toutes sortes d'éléments qui se rattachent plus ou moins à la pensée authentique du Stagirite. On y trouve, inextricablement mêlés, les œuvres authentiques du Stagirite, des apocryphes, dont certains, comme le *Liber de causis*, traité de théologie philosophique, ont infléchi considérablement l'image qu'on pouvait se faire d'Aristote, ainsi que des commentaires, dont on peut discerner comme deux strates : les commentaires de l'Antiquité tardive et ceux de la *falsafa*.

A travers cette « invasion » philosophique, l'Occident découvre une vision de l'univers, rationnelle, englobante et cohérente mais opposée sur bien des points à la vision chrétienne. On peut, très schématiquement, distinguer trois attitudes (qui sont loin d'être chimiquement pures) face à ce défi. Certains, fascinés par la puissance de cette vision du monde, vont l'accueillir sans trop de discernements, sans trop chercher à l'harmoniser avec la foi. D'autres, au contraire, conscients des dangers qu'elle recèle pour la foi, tendent à la rejeter en bloc. D'autres, enfin, tentent une assimilation critique.

La question s'est d'abord posée avec l'arrivée d'Avicenne, car l'œuvre du philosophe persan est traduite en latin dès la deuxième moitié du XIIe siècle, avant même l'oeuvre intégrale d'Aristote. Jusque vers les années 1230, Avicenne va donc être l'interlocuteur privilégié des latins. De tous les penseurs musulmans, Avicenne était sans doute le plus « assimilable ». D'une part, en effet, au plan philosophique, l'aristotélisme d'Avicenne était imprégné de ce néoplatonisme qui, par d'autres voies certes, était familier à la tradition théologique latine. D'autre part, foncièrement religieux, Avicenne s'était toujours efforcé de concilier la philosophie avec la religion monothéiste du Coran. Il n'en restait pas moins que la manière dont Avicenne concevait l'origine des choses à partir de Dieu - une émanation nécessaire et éternelle - était incompatible avec le dogme chrétien de la création.

Dans les années 1930, un débat opposa E. Gilson et le P. de Vaux. Le premier définissait les fruits de la rencontre entre la pensée chrétienne et Avicenne en terme d'« augustinisme avicennisant » - la structure de fond étant augustinienne mais intégrant des éléments avicennien -, tandis que le second préférait recourir au concept d'avicennisme augustinisant pour signifier que parfois l'avicennisme prenait le dessus. De fait, nous avons affaire à toute une gamme d'attitudes. Par exemple, l'oeuvre de Gundissalinus, qui est davantage un compilateur qu'un penseur original,

témoigne d'un avicennisme mal digéré. Il se contente de juxtaposer avicennisme et christianisme ou bien assimile sans trop de discernement l'Intellect agent avicennien avec le Dieu illuminateur de l'augustinisme, identification promise d'ailleurs à un certain succès. Par contre Guillaume d'Auvergne († 1241) se révèle un lecteur plus critique d'Avicenne. Il rejette sans équivoque l'émanatisme avicennien et ses multiples conséquences, mais il introduit en théologie latine la thèse avicennienne de la distinction chez les créatures de l'essence et de l'existence : autre est la quiddité d'une chose, autre le fait qu'elle existe, lequel résulte d'une action divine.

La nouvelle philosophie eut vite fait de rejoindre l'université de Paris. Pourtant, la carrière universitaire d'Aristote commence mal. En 1210, le synode de Paris interdit sous peine d'excommunication de « lire » (de faire cours sur) les ouvrages d'Aristote sur la « philosophie naturelle », ainsi que leurs commentaires. Cette interdiction est renouvelée, en 1215, dans les statuts de Robert de Courçon : il est interdit de lire la *Métaphysique* et les *libri naturales.* Cette méfiance vient que, pour certains théologiens parisiens conservateurs, Aristote est la source présumée de plusieurs mouvements hérétiques et spécialement de l'hérésie panthéiste et matérialiste de David de Dinant, professeur à la faculté des arts au début du XIIIe siècle. Pourtant, les digues cèdent peu à peu tout au long de la première moitié du siècle. Dès les années 1236-1245, Roger Bacon lit la *Physique* et la *Métaphysique* à la faculté des arts et en 1255 les oeuvres d'Aristote alors connues entrent au programme de la faculté des arts, qui devient par le fait même faculté de philosophie. De même, à la faculté de théologie, la technique aristotélicienne fait son apparition dans les oeuvres de théologiens comme Guillaume d'Auxerre († 1231), qui dans sa *Summa aurea* (entre 1215 et 1229) introduit par exemple le couple matière et forme pour analyser les sacrements, Philippe le Chancelier († 1236) ou Guillaume d'Auvergne († 1249).

Septième leçon : Saint Bonaventure

Jean Fidanza naît vers 1217 à Bagnoregio, près de Viterbe, dans les Etats pontificaux. Après des études à la faculté des arts de Paris, il entre, en 1243, chez les frères Mineurs et s'initie à la théologie sous la direction des premiers maîtres franciscains de Paris (Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle...). Il se nourrit alors de saint Augustin et de saint Anselme, mais aussi des grands courants théologiques et spirituels du XIIe siècle : les Chartrains, les Victorins et toute la grande tradition cistercienne.

De 1253, date à laquelle il est reçu Maître en théologie, à 1257, il enseigne la théologie et rédige quelques-unes de ses oeuvres principales, dont le *Breviloquium* (1257) qui est une synthèse théologique. En février 1257, il est élu Ministre général des Mineurs. Ses multiples activités au service de l'ordre - déchiré entre les partisans de la pauvreté héroïque des débuts et les tenants d'une adaptation réaliste - ne l'empêchent pas de poursuivre une réflexion théologique Ainsi, en 1259, lors d'une retraite sur le mont Alverne, là même où saint François reçut les stigmates, il compose l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, un ouvrage qui, unissant scolastique et mystique, est un peu son chef d'oeuvre. En 1267-1268, il est le premier à dénoncer la montée d'un état d'esprit rationaliste à la faculté des arts à Paris. Créé cardinal en 1273, il participe activement au concile d'union de Lyon, avant de mourir le 15 juillet 1274. Canonisé en 1412, il est déclaré docteur de l'Eglise en 1588.

I. L'itinéraire de l'âme vers Dieu

Pour saint Bonaventure, une des fonctions essentielles de la théologie est de baliser la démarche - indissociablement intellectuelle, morale et spirituelle - qui conduit à l'union de l'âme à Dieu. En cela, il s'inscrit franchement dans le sillage de saint Augustin. Rien d'étonnant à ce que son ouvrage le plus célèbre s'intitule l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* (*Itinerarium mentis ad Deum*).

Cet itinéraire est existentiel, concret : il concerne non pas la nature humaine abstraitement considérée, mais l'homme tel qu'il est, l'homme historiquement situé, c'est-à-dire marqué par le péché et appelé au salut en Jésus-Christ. Saint Bonaventure n'éprouve donc pas toujours la nécessité d'opérer la distinction précise entre ce qui relève de la raison et ce qui relève de la foi. Il se situe délibérément dans l'ordre concret de la rédemption et décrit le seul chemin qui s'offre de fait à l'homme pour atteindre la sagesse et le bonheur : celui qui passe par le Christ Crucifié.

Dans cette démarche, l'élément affectif - l'inflammation du coeur - joue un rôle déterminant. Jamais le Docteur séraphique ne sépare l'intelligence et le coeur. Ainsi, dans le prologue de l'*Itinerarium*, texte cité dans *Fides et ratio* (n° 105), il invite son lecteur à la prière

> « afin qu'il n'aille pas croire que la lecture lui suffise sans l'onction, la spéculation sans la dévotion, la recherche sans l'admiration, l'examen attentif sans l'exultation, le travail sans la piété, la science sans la charité, l'intelligence sans l'humilité, l'étude sans la grâce de Dieu. »

Ce caractère concret de la démarche bonaventurienne s'exprime dans un style souvent très personnel - références constantes à l'Écriture, intervention fréquente du « je » et du « tu », surabondance des superlatifs...- qui contraste avec le caractère sobre et impersonnel de l'écriture d'un saint Thomas.

Quel est donc l'itinéraire par lequel l'esprit monte vers Dieu ? Celui-là même - mais en sens inverse - que Dieu a pris pour « descendre » vers l'homme, pour se faire connaître. Le thème de la manifestation de Dieu est, en effet, au coeur de la pensée bonaventurienne. Cette manifestation est thématisée comme *expressio*, de sorte qu'on parle souvent de l'« expressionisme » de saint Bonaventure. L'*expressio* désigne l'acte par lequel un sujet connaissant engendre, conçoit, produit une ressemblance de lui-même qui le fait connaître aux autres.

La première et fondamentale *expressio* est l'engendrement éternel du Verbe par le Père. Le Verbe est la parfaite expression et image du Père. Mais, en engendrant le Fils comme sa parfaite expression, le Père exprime en lui toutes les créatures possibles sous la forme des Idées. Le Fils est ainsi l'« art du Père », le lieu des Idées. La création ne fait, à son tour, qu'exprimer ces Idées - en fait le Verbe de Dieu - dans les choses. Elle est comme une seconde vague - libre - qui manifeste la fécondité intime de Dieu. Mais cette seconde vague s'enracine dans le mystère trinitaire, puisqu'elle est comme le prolongement de cette *expressio* du Verbe qui contient toutes les autres *expressiones*.

Au ch. 1 de l'*Itinerarium*, saint Bonaventure explique donc que « dans l'état de notre nature l'universalité des choses est elle-même l'échelle pour monter vers Dieu. » Tout, dans la création, est, en effet, signe de Dieu, parle de lui et renvoie à lui. La création est comme « un immense sacrement » (J.-G. Bougerol), une sorte de livre qui parle de Dieu : « Toute créature est parole de Dieu » (*In Eccl.*, 1, 2). On reconnaît là le fils de l'auteur du *Cantique des créatures*.

Cette valeur « signifiante » des créatures n'est pas une valeur extrinsèque, surajoutée : elle définit leur identité fondamentale. Il est essentiel aux créatures d'être des signes qui renvoient au Créateur. De sorte que le monde est incompréhensible s'il n'est pas référé à son Modèle transcendant :

> « On ne peut parvenir à la connaissance de la créature, si on ne passe pas par ce par quoi elle a été faite » (*Coll. 1 in Hexaem.*, 10).

Certes, Bonaventure sait qu'on peut n'envisager les créatures que comme des *res*, en s'arrêtant à elles-mêmes, sans tenir compte de leur valeur de *signa*, mais, pour lui, c'est là précisément l'erreur de la philosophie païenne, qui lui a valu de manquer le véritable sens de l'univers. C'est aussi la raison pour laquelle Bonaventure tient qu'on ne connaît la vérité profonde des choses que dans la mesure où, par l'illumination, on est capable de les référer à leur Modèle.

Quelles sont donc les étapes de cette montée ? Il y en a trois et même quatre :

> « Il faut passer par le *vestige* qui est corporel, temporel et hors de nous - cela, c'est être conduit par le chemin de Dieu. Il faut entrer en notre esprit qui est l'*image* éviternelle de Dieu, spirituelle et en nous - cela, c'est entrer dans la vérité de Dieu. Il faut nous dépasser vers l'éternel, très-spirituel et au-dessus de nous, en regardant vers le premier principe - cela, c'est se réjouir dans la connaissance de Dieu et dans le respect de la Majesté » (I, 2).

Itinéraire on ne peut plus augustinien : de l'extérieur à l'intérieur, de l'intérieur au supérieur ou transcendant.

Chacune de ces trois étapes se dédouble. En effet, en chacune d'elles, on peut considérer Dieu soit au moyen du miroir (*per speculum*) soit dans le miroir (*in speculo*). Considérer Dieu *per speculum*, c'est passer des créatures au Créateur, des copies au Modèle. Le regard prend appui sur les créatures mais ne s'y arrête pas et se dirige vers ce que les créatures font connaître de Dieu. Considérer Dieu *in speculo*, c'est discerner Dieu présent dans les créatures. La contemplation procède donc selon un rythme binaire : dans un premier temps, l'esprit s'élève vers Dieu à partir du miroir des créatures et, dans un second temps, il contemple dans les créatures le reflet de Dieu. L'ascension de l'âme vers Dieu comporte donc six étapes, qui correspondent aux six ailes du chérubin disposées en trois séries de deux.

Les deux premières étapes prennent appui sur les créatures considérées comme *vestiges* de Dieu, tandis que les deux suivantes prendront appui sur l'âme considérée comme *image* de Dieu. Il y a, en effet, plusieurs degrés dans l'imitation de Dieu, selon que les créatures sont plus ou moins conformes à leur Modèle transcendant et le représentent, l'expriment, plus ou moins parfaitement. Dans le *Breviloquium*, Bonaventure en distingue trois :

> « La création est comme un livre dans lequel la Trinité créatrice resplendit, est représentée et se lit selon trois degrés d'expression : par manière de vestige, d'image et de ressemblance. Le vestige se réalise dans toutes les créatures, l'image dans les seules créatures intellectuelles c'est-à-dire les esprits rationnels, la ressemblance dans les

seules créatures déiformes. A partir de ces degrés l'intellect humain est apte à s'élever graduellement comme par les degrés d'une échelle vers le principe souverain qui est Dieu. »

Est vestige tout ce qui a Dieu comme cause. Toutes les créatures, si infime que soit leur degré d'être, sont donc les vestiges, les traces, du Dieu-Trinité, en tant qu'elles dépendent de lui par la création et possèdent des « qualités » qui sont comme la marque des trois Personnes. Ainsi y a-t-il en toute créature poids, nombre et mesure (*Sg* 11, 20) ; mesure, beauté et ordre ; substance, vertu et opération, ce qui renvoie aux trois attributs fondamentaux de Dieu : puissance, sagesse et bonté, qui sont appropriés au Père, au Fils et à l'Esprit. Les vestiges font donc connaître le Créateur, tout-puissant, sage et bon. C'est la première illumination. La deuxième - qui lui fait face - consiste à contempler le Créateur présent dans la créature par essence, puissance et présence.

L'itinéraire se poursuit par l'entrée en nous-mêmes, en notre *mens* « dans lequel resplendit l'image de Dieu ». Notre esprit - et les créatures spirituelles en général - sont par nature les « images » de Dieu - et donc un moyen de le connaître - parce qu'il possède mémoire, intelligence et volonté. C'est le troisième degré.

Le quatrième degré de l'ascension consiste à contempler en notre âme le premier Principe. Or, cette contemplation, insiste Bonaventure, est devenue impossible en raison du péché qui nous extravertit et nous disperse dans le sensible. Il faut ici la grâce du Christ, les trois vertus théologales, par lesquelles l'image est « re-formée », de sorte que la contemplation de Dieu est de nouveau possible.

Les deux degrés suivants concernent la contemplation de Dieu non plus hors de nous, ni en nous, mais au-dessus de nous, grâce à une lumière qui vient directement de Dieu. Le cinquième degré considère les propriétés essentielles de Dieu, au centre desquelles resplendit le mystère de l'Etre. Le sixième degré considère ce qui est propre à chacune des Personnes. Au centre de cette contemplation resplendit le mystère du Bien. Le bien est en effet diffusif de soi, fécond, généreux, de sorte que le Bien suprême qu'est Dieu est nécessairement fécond. Comme la fécondité qui se manifeste dans la création reste limitée, il faut qu'il y ait en Dieu une fécondité interne : celle qui constitue la Trinité des Personnes.

Très clairement, saint Bonaventure se situe dans une tradition qui privilégie le Bien sur l'Etre. L'Etre et l'unité de Dieu relèvent de l'Ancien Testament, où Dieu s'est révélé à Moïse comme Celui qui est. Mais la bonté, qui s'épanouit en Trinité, est le coeur de la révélation proprement chrétienne du Nouveau Testament. Jésus-Christ ne révèle-t-il pas que « Dieu seul est bon » ?

Arrivé au terme de ces six premiers degrés, il ne reste plus à l'âme qu'à accomplir sa Pâque avec le Christ dans une extase ou « sortie » (*transitus*) dont saint François est le modèle.

« En ce passage, s'il est parfait, il faut que toutes les opérations intellectuelles soient délaissées et que la cime du coeur soit tout entière transférée et transformée en Dieu. Cela est mystérieux (*mysticum*) et très secret. 'Personne ne le connaît sinon celui qui le reçoit' [*Ap* 2, 17]. Personne ne le reçoit sinon celui qui le désire. Personne ne le désire sinon celui qu'enflamme jusqu'à la moelle le feu de l'Esprit-Saint que le Christ a envoyé sur terre » (VII, 4).

L'ascension de l'âme vers Dieu, telle qu'exposée dans l'*Itinerarium*, passe par le Christ, le Verbe incarné. La doctrine de Bonaventure est en effet foncièrement christocentrique, c'est-à-dire que le Mystère de Jésus-Christ en constitue le centre. C'est ce que manifeste, par exemple, le thème du Christ comme *medium*, c'est-à-dire moyen ou centre, tel qu'il est systématisé dans la première *Conférence sur l'Hexaëméron*. Par où, demande Bonaventure, le prédicateur doit-il commencer ? Il doit commencer par ce milieu qu'est le Christ. « Si l'on néglige ce milieu, on n'obtient rien » (I, 1). Après avoir rappelé l'enseignement de l'Ecriture sur le Christ unique Médiateur, le Docteur franciscain se propose de montrer que

« dans le Christ 'sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu' (*Col* 2, 3) et que lui-même est le centre de toutes les sciences » (I, 11).

Prenons le cas de la métaphysique. La métaphysique porte, selon Bonaventure, sur les essences. Or, le Christ est *medium* des essences par sa génération éternelle. En effet, tout être créé est d'un autre (*ex alio*), selon un autre (*secundum aliud*, c'est-à-dire conformément à un autre, sur le modèle d'un autre) et pour un autre (*propter aliud*). On reconnaît ici le ternaire : cause efficiente, cause exemplaire, cause finale. Ou encore - et c'est le point développé par Bonaventure - l'Etre incréé joue par rapport aux essences créées le rôle de principe originant (Père), de centre, en tant qu'exemplaire (Fils), et d'achèvement dans la perfection (l'Esprit). Le métaphysicien, poursuit Bonaventure, qui s'élève à partir des créatures jusque vers l'Etre incréé, doit être capable d'en discerner les trois aspects de principe, de milieu et de fin, même s'il ne peut les interpréter en catégories trinitaires.

Toutefois, parmi ces trois aspects de l'Etre incréé, il en est un qui relève plus spécialement du métaphysicien. La considération de Dieu comme principe n'est pas propre au métaphysicien puisqu'elle relève aussi de la physique qui s'intéresse à l'origine des choses. De même, la considération de Dieu comme fin puisqu'elle relève aussi de la morale. Seule la considération de Dieu comme Exemplaire de toutes choses est propre au métaphysicien. C'est elle qui fait le vrai métaphysicien ! Or, l'Etre incréé comme cause exemplaire, c'est le Verbe, Modèle de tout ce que le Père produit. Il est par conséquent, la Vérité, puisqu'une chose n'est vraie que si elle est conforme à son modèle.

C'est cette Vérité que le métaphysicien doit chercher à connaître. Toute connaissance qui n'est pas orientée vers Lui et qui s'arrête à la seule considération des créatures pour s'y attacher conduit à la mort :

> « Tel est le *medium* métaphysique qui reconduit (à Dieu) *et haec est tota nostra metaphysica* : émanation, exemplarité, achèvement dans la perfection ; c'est-à-dire être illuminés par les rayons spirituels et être reconduis vers le Très-Haut. C'est ainsi que tu seras un vrai métaphysicien. »

II. Philosophie et sagesse chrétienne

Le christocentrisme radical de Bonaventure le conduit à une vision très unifiée de l'organisme des savoirs. En effet, comme il l'expose dans le *De reductione artium ad theologiam* tout le savoir humain doit être ordonné à la théologie. De même que les créatures ne trouvent leur vérité profonde que dans le Verbe, de même les sciences ne trouvent leur vérité profonde que dans la théologie.

La *reductio* est un procédé intellectuel qui consiste à ramener, reconduire, rattacher une réalité donnée à ce qui est son principe, son fondement, son explication. C'est rattacher l'imparfait au parfait, le multiple à l'un, l'effet à la cause, et surtout, dans l'exemplarisme bonaventurien, l'image au modèle, le signe au signifié. La cause, le modèle, le fondement, le signifié sont cachés, la *reductio* a pour fonction de les faire apparaître. D'où la dimension « symbolique » de la théologie de saint Bonaventure, attentive à découvrir systématiquement dans les créatures les traces du mystère divin. On pourrait penser que la *reductio* dévalorise l'objet ainsi « réduit ». Mais il n'en est rien. En faisant ressortir la liaison de l'objet avec son principe, on met au contraire en valeur sa participation au principe. Ainsi, en faisant de toute créature une expression de Dieu, on fonde du même coup sa dignité authentique. De même en ramenant toutes les sciences à la théologie, Bonaventure entend bien leur conférer leur vraie grandeur.

Dans le *Prologue*, Bonaventure distingue quatre « lumières » qui proviennent de la libéralité de Dieu, le Père des lumières, et qui constituent quatre types de connaissance grâce auxquels l'homme accède à la vérité. La lumière est en effet ce qui révèle, ce qui fait apparaître quelque chose sous un certain jour.

* La lumière extérieure de l'habileté technique (*ars mechanica*) : elle éclaire, c'est-à-dire permet de connaître, les formes artificielles créées par l'homme. De cette lumière relèvent les arts mécaniques.

* La lumière inférieure de la connaissance sensible : elle nous fait connaître les formes des corps physiques.
* La lumière intérieure de la connaissance philosophique : elle nous fait saisir les vérités intelligibles. Bonaventure distingue trois lumières philosophiques : celle de la philosophie rationnelle (notre logique), qui porte sur les discours (*sermones*), celle de la philosophie naturelle, qui porte sur les réalités physiques (*res*), et celle de la philosophie morale, qui porte sur les moeurs (*mores*). La philosophie naturelle se subdivise elle-même en physique, mathématique et métaphysique. Le propre du métaphysicien est d'envisager tous les êtres en les « réduisant » à leur premier Principe, dont elles sont sorties conformément aux raisons exemplaires ou Idées, c'est-à-dire à Dieu, principe, fin et surtout exemplaire.
* La lumière supérieure de la grâce et de l'Ecriture, lumière surnaturelle qui nous enseigne la vérité salutaire : ce qu'il faut croire, comment il faut vivre, et comment nous pouvons adhérer à Dieu.

Le propos de Bonaventure est clair : « Voyons donc comment les autres illuminations cognitives doivent être ramenées (*reduci*) à la lumière de la sainte Ecriture. » En effet,

> « toutes ces connaissances sont ordonnées à la connaissance de l'Ecriture sainte, sont enfermées en elle et trouvent en elle leur accomplissement, et, par son intermédiaire, elles sont ordonnées à l'illumination éternelle » (n° 7).

Bonaventure montre alors comment chaque connaissance de rang inférieur renvoie par manière d'analogie aux vérités de l'Ecriture. Prenons l'exemple de la connaissance sensible : la sensation apparaît à Bonaventure comme le signe de la procession éternelle du Verbe et de son Incarnation. En effet, la perception résulte de l'union de l'objet à la puissance sensitive grâce à une similitude qui émane de l'objet sensible, comme l'enfant de ses parents. Par cette similitude, le sujet connaissant est renvoyé (*fit reductio*) à l'objet.

> « De la même manière, de l'Esprit suprême, que peuvent connaître les sens intérieurs de notre esprit, émana éternellement une similitude, une image et un fils. Ensuite, 'quand vint le plénitude des temps', celui-ci s'est uni à un esprit et à un corps humain, ce qui n'avait jamais eu lieu encore. Par lui, tous nos esprits sont ramenés à Dieu, quand, par la foi, ils reçoivent dans leur coeur cette similitude du Père. »

Bonaventure raisonne de même pour toutes les autres « lumières » et conclue :

> « On voit clairement ainsi de quelle manière 'la sagesse multiforme de Dieu' (*Eph* 2, 10), qui est transmise clairement dans l'Ecriture, est cachée dans toute connaissance et dans toute nature. On voit aussi clairement de quelle manière toutes les connaissances sont au service (*famulantur*) de la théologie. Voilà pourquoi celle-ci tire des exemples et se sert de vocables qui appartiennent à tout genre de connaissance. On voit aussi clairement combien large est la voie illuminative et comment, en toute chose que l'on sent ou que l'on connaît, est intérieurement caché Dieu lui-même. Tel est le fruit de toutes les sciences : qu'en toutes choses la foi soit édifiée, Dieu honoré, les moeurs réglées, les consolations puisées, qui consistent dans l'union de l'époux et de l'épouse, laquelle est le fait de la charité. Cette charité est le terme de toute l'intention de l'Ecriture sainte et par conséquent de toute illumination descendant d'en-haut, et sans la charité toute connaissance est vaine, car on ne parvient jamais au Fils que par l'Esprit saint qui nous enseigne toute vérité; lequel est béni pour les siècles des siècles. Amen » (n° 26).

L'enseignement bonaventurien sur l'unité dynamique de la sagesse chrétienne va de pair avec une critique radicale de tout projet de philosophie indépendante, tel qu'il pouvait s'élaborer à l'époque à la faculté des arts. Pour Bonaventure, le projet d'une philosophie pure ou séparée est un pur non-sens. Il se heurte, en effet, à une double limite, structurelle et historique, de droit et de fait. Structurellement, la philosophie n'a de sens qu'intégrée dans un dynamisme, c'est-à-dire orientée vers autre chose qu'elle même. Elle ne peut se prendre elle-même pour fin sans se pervertir aussitôt :

> La lumière « de la science philosophique, est grande selon l'opinion des hommes du monde mais elle est facilement éclipsée si l'on ne se méfie pas de la tête et de la queue du dragon. Si entre elle et le soleil de justice s'interpose quelque chose, elle subit l'éclipse de la sottise. [...]. Celui qui se fie à la science philosophique et est

apprécié mais à cause de cela se croit meilleur est devenu stupide. Je veux dire quand il croit saisir le Créateur par cette science sans une lumière ultérieure » (*Conférence sur les Sept Dons de l'Esprit-Saint* IV, 12).

Par exemple, le physicien ou le métaphysicien peuvent bien s'élever aux substances suprêmes, mais, s'ils ne sont pas éclairés par la foi, ils tombent nécessairement dans l'erreur. Ignorant le mystère de la Trinité, ils se contentent d'affirmer l'unité de nature, et ainsi se trompent, puisqu'ils conçoivent Dieu autrement qu'il n'est en réalité. Bref,

> « la science philosophique est un chemin vers les autres sciences, mais celui qui prétend s'y arrêter tombe dans les ténèbres »

Ainsi, « les raisonnements philosophiques ne procurent la vérité qu'aux esprits qui n'ignorent point ce qui les dépasse : la révélation d'où part le théologien. » (P. Vignaux)

D'autre part - non plus au plan structurel mais au plan historique -, l'homme, par suite du péché originel, est un être blessé. Sans la lumière de la foi, sans la guérison spirituelle qui vient de la grâce, il reste dans les ténèbres. « Cette science a fait tomber et a aveuglé les philosophes parce qu'ils n'ont pas eu la lumière de la foi » (*ibid*., IV, 12). En témoignent les multiples erreurs des philosophes païens, même les meilleurs, erreurs théoriques ou pratiques, qui sont liées au désordre moral car, pour Bonaventure, la recherche de la sagesse est indissociable d'un effort de purification morale. La principale manifestation de cette déchéance de la pensée est le peu d'intérêt pour l'intelligible et l'oubli de la valeur signifiante du créé, qui est pris alors pour un absolu. Alors qu'Adam, avant la chute, « lisait » directement le Créateur dans le livre des créatures, ce livre est devenu inintelligible à ceux qui n'ont pas la foi. C'est le livre de l'Écriture dans lequel l'homme réapprend à déchiffrer le livre de la Création.

Le refus par Bonaventure d'une philosophie indépendante s'est traduit, à la fin de sa vie, surtout dans les *Collationes in Hexaemeron*, par une critique très sévère de la philosophie aristotélicienne prise comme un tout. Selon lui, le péché originel d'Aristote est d'avoir rejeté la doctrine platonicienne des Idées. Dans la sixième conférence, il se demande

> « d'où vient que certains [philosophes] ont suivi les ténèbres ? De ce que, même si tous virent que la Cause première est principe et fin de toutes choses, ils divergèrent en ce qui concerne le milieu » (VIII, 2).

Comprenons : les philosophes ont connu que Dieu était cause efficiente et cause finale de l'univers mais ils divergent sur la causalité exemplaire.

> « Certains nièrent, en effet, que l'exemplaire des choses fût dans la cause première, et leur chef semble avoir été Aristote qui, au commencement et à la fin de la *Métaphysique* et en plusieurs autres endroits, exècre les Idées de Platon. » (*ibid*.)

Ce en quoi Aristote - selon la logique de Bonaventure - montre qu'il n'est pas un vrai métaphysicien.

Bonaventure - dans un morceau de tératologie théologique - déduit alors de cette méconnaissance de l'exemplarisme toutes les erreurs de l'aristotélisme, celui d'Aristote comme celui des *arabes* ou celui des aristotélisants du XIIIe siècle. Puisque Dieu n'a pas en lui les Idées des créatures, il ne les connaît et n'a de science que de lui-même. Par suite, il n'a ni prescience ni providence, puisqu'il faut connaître pour diriger. Tout se produit donc en vertu soit du hasard ou à la fatalité. D'où l'absence de toute récompense ou châtiment après la mort.

De ces trois erreurs fondamentales : négation de l'exemplarité, de la providence et de l'ordre du monde, Bonaventure déduit les trois « aveuglements » d'Aristote. Il a posé 1°- l'éternité du monde, 2°- l'unité de l'intellect (car, si le monde est éternel, il faut bien que les âmes individuelles se résorbent sinon elles seraient en nombre infini), 3°- l'absence de récompenses et de peines après la mort. Ces erreurs suffisent à éclipser la lumière qui pouvait provenir de ce qu'il y a de vrai dans cette philosophie.

L'oeuvre de saint Bonaventure révèle un sens très vif de l'unité concrète de la réalité, toute centrée sur le Verbe et du Verbe incarné. Il se traduit par une vision très unitaire de l'organisme des savoirs : de même que le monde créé ne trouve son sens qu'en référence au Verbe, dont il est l'« expression », de même, aucun savoir humain ne peut se prendre pour fin mais demande à s'accomplir dans la théologie. L'autonomie méthodologique des disciplines n'est pas méconnue, mais elle est davantage estompée que chez un Albert ou un Thomas. On peut donc se rallier au jugement de F. Van Steenberghen : le rôle providentiel de saint Bonaventure a été de

> « mettre en lumière l'unité organique du savoir chrétien, à l'heure où l'émancipation croissante de la faculté des arts devenait une sérieuse menace de rupture entre la raison et la foi ».

Huitième leçon : Saint Thomas d'Aquin

Né en 1224-1225 au château familial de Roccasecca, en Italie méridionale, Thomas d'Aquin est, à l'âge de cinq ans, offert comme oblat au monastère du Mont-Cassin. En 1239, il part étudier à l'université de Naples, où il s'initie aux arts libéraux, ainsi qu'à la philosophie aristotélicienne qui y est à l'honneur. Malgré l'opposition de sa famille, qui le séquestrera pendant une année, Thomas entre en 1244 chez les Prêcheurs, séduit par leur idéal de pauvreté évangélique. Après un temps d'études à Paris, au couvent Saint-Jacques, il suit Albert le Grand à Cologne en 1248 lorsque ce dernier est chargé d'y fonder un *studium generale*. Pendant quatre années (1248-1252), Thomas travaille sous la direction d'Albert. Il revient à Paris en 1252 pour s'y préparer à prendre une des deux chaires dominicaines de théologie. De 1252 à 1256, il est donc bachelier sententiaire et le commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard (*Scriptum super Sententiis*) qu'il rédige à cette occasion est sa première grande synthèse théologique. Maître en théologie en 1256, il assume pendant trois ans les tâches ordinaires du *Magister in sacra pagina*. Il « lit » l'Écriture, tient des disputes ordinaires ou quodlibétales... Il entreprend aussi la rédaction d'un ouvrage de synthèse, le *Livre de la vérité catholique contre les erreurs des infidèles*, mieux connu sous le titre de *Summa contra Gentiles*, dont l'intention demeure controversée.

De 1259 à 1268, Thomas est en Italie, où il enseigne dans différents couvents de sa province d'origine et mène à bien différents travaux, dont certains lui ont été demandés par le pape. C'est à Rome qu'il met sur le chantier sa troisième grande synthèse : la *Somme de théologie* qu'il laissera inachevée.

En 1268, Thomas est rappelé à Paris, sans doute à cause de la reprise de la querelle avec les séculiers. Les quatre années que Thomas va passer à Paris sont les plus fécondes de sa vie intellectuelle. Il doit lutter sur deux fronts. A gauche, il s'oppose à l'aristotélisme radical de certains maîtres de la faculté des arts. C'est dans ce contexte qu'il rédige, par exemple, l'opuscule *De unitate intellectus contra Averroïstas*. Il poursuit aussi ses commentaires de l'oeuvre d'Aristote - qu'il avait entrepris en Italie -, afin de proposer une alternative chrétienne au commentaire d'Averroès qui avait durci l'opposition entre l'aristotélisme et la foi monothéiste.

A droite, l'aristotélisme de Thomas est vivement contesté par les théologiens traditionnels de mouvance augustinienne, surtout des franciscains, comme Jean Peckham. L'affrontement se cristallise autour de la question de la possibilité d'un monde éternellement créé et celle de l'unicité de la forme substantielle dans l'homme.

Thomas quitte Paris au printemps 1272 et prend la responsabilité d'un *studium generale* de théologie à Naples. Convoqué au concile de Lyon, il meurt en chemin le 7 mars 1274, en l'abbaye cistercienne de Fossanova.

I. <u>La nature et la grâce</u>

Confronté, comme ses contemporains, au défi majeur de l'intégration de la nouvelle philosophie, Thomas d'Aquin a élaboré une vision globale des rapports de la foi chrétienne et de la culture humaine qui est devenue canonique dans l'Eglise catholique. Pour la saisir dans toute son ampleur, il faut partir de l'approche thomiste de l'articulation entre la nature et la grâce - qui constitue le coeur de la sagesse chrétienne. Elle gouverne une multiplicité de problématiques dérivées : les rapports raison - foi ; philosophie - théologie ; amour humain - charité ; société civile - Eglise... La manière dont sont conçues les relations de la nature et de la grâce définit donc bien l'esprit d'une doctrine et son originalité. C'est particulièrement vrai pour le thomisme qui récuse toute logique d'opposition et promeut une vision d'intégration harmonieuse.

« Le point central, le noyau, pour ainsi dire, de la solution qu'avec son intuition prophétique et géniale il donna au problème de la confrontation nouvelle entre la raison et la foi, c'est qu'il faut concilier le caractère séculier du monde et le caractère radical de l'Évangile, échappant ainsi à cette tendance contre nature qui nie le monde et ses valeurs, sans pour autant manquer aux suprêmes et inflexibles exigences de l'ordre surnaturel » (Paul VI, *Lumen Ecclesiae*)

Qu'est-ce que la nature ? En un premier sens, nature est synonyme d'essence. La nature désigne l'ensemble des propriétés intelligibles fondamentales, le type intelligible qui se retrouve dans tous les individus d'une même espèce. Mais la nature est l'essence *en tant que* principe d'activité. Une nature se définit donc par ses puissances actives et passives, c'est-à-dire ses capacités réelles à produire ceci ou cela ou encore à recevoir telle ou telle action, et surtout par sa fin, c'est-à-dire par le résultat ultime de son développement qui dévoile sa réalité profonde (le chêne adulte révèle l'identité profonde du gland). L'idée que les êtres possèdent une nature s'impose à partir de la régularité qui règne dans les phénomènes. Chaque fois qu'il est possible de constater l'existence d'une constance, de quelque chose qui arrive dans la plupart des cas, on peut être sûr que cette constance a une cause et cette cause ne peut être que la présence d'une essence, ou nature, dont l'opération produit régulièrement le phénomène en question.

Désigner les êtres comme des natures, c'est leur reconnaître une certaine stabilité, une consistance propre. Contre tout occasionnalisme, ils sont des centres autonomes dans l'ordre de l'agir (et donc de l'être) et non pas des illusions inconsistantes. C'est aussi ce qui fonde la possibilité d'une connaissance scientifique du réel, puisque la science suppose un objet stable, nécessaire.

Or, ces natures ne sont pas purement juxtaposées. Elles agissent les unes sur les autres et forment une « nature », un ordre, c'est-à-dire une série unifiée en dernière analyse par la référence à un principe. Ce principe est double : le bien intrinsèque de l'univers (le tout dit plus que l'ensemble des parties) et le bien extrinsèque vers lequel la nature tend par imitation : Dieu.

Cet ordre naturel est une première manifestation de la générosité de Dieu. Il y a en effet trois manières, plus ou moins profondes, selon lesquelles Dieu se communique aux créatures.

* Par l'acte créateur, Dieu donne aux créatures une certaine participation à la ressemblance de son essence. Les natures, qui sont des manières d'exercer la perfection de l'être, sont des reflets partiels et imparfaits de l'Etre même subsistant. Mais il ne communique pas aux créatures ce qui fait qu'il est Dieu, sa nature divine. Être Dieu n'est, en effet, naturel qu'à Dieu. Un peu comme l'artiste ne communique pas sa nature humaine à la statue, mais seulement une ressemblance de l'idée qu'il a en lui.

* Par le don de la grâce et de la gloire, Dieu communique aux créatures qui en sont capables, à savoir les créatures spirituelles, ce qui est propre à sa nature, ce qui fait qu'il est Dieu. Un peu comme si l'artiste parvenait à donner vie - sa vie - à son oeuvre. Il les rend « participantes de la nature divine » (*2 P* 1, 4). Ainsi, par la grâce, la créature spirituelle peut connaître Dieu comme il se connaît et l'aimer comme il s'aime. Cette élévation est un don gratuit. Un don parce que la créature est absolument incapable de se donner à elle-même la nature divine. Un don « gratuit » parce que, si Dieu en créant une nature doit en justice lui donner tout ce qui la définit, il ne s'engage pas à lui donner ce qui la dépasse. Quand bien même Dieu se proposait dès le départ cette divinisation, elle ne nous est pas due au titre de notre nature. Sinon elle n'apparaîtrait plus comme une grâce. elle est donc surnaturelle. On appelle surnaturel ce qui est au-delà de la nature et non pas ce qui est contre la nature, c'est-à-dire ce que la nature d'un étant ne peut atteindre en vertu de ses seules ressources. Par exemple, on ne dira pas qu'il est surnaturel pour l'âne de composer un syllogisme, car la rationalité contredit la nature de l'âne. Un âne intelligent n'est plus un âne. Mais on dira qu'il est surnaturel pour l'ânesse de Balaam d'émettre des sons qui ont un sens ou pour tel arbre fruitier de porter un fruit qui ne lui est pas naturel, car, bien que cet arbre ne soit pas directement « programmé » pour produire ce fruit, il peut, sous l'action de la greffe opérée par un agent extérieur, être rendu capable de porter ce fruit.

* Il y a une troisième manière, unique, pour Dieu de se communiquer : par la grâce de l'union hypostatique, Dieu élève une créature à être, dès l'instant de sa conception, une Personne divine. Un

homme est une Personne divine, subsiste par l'acte même d'être de la deuxième personne de la Trinité.

La distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est une distinction réelle, mais elle n'induit pas une séparation dans le concret. Nature et surnature ne sont pas purement juxtaposées, comme deux strates géologiques que l'on pourrait séparer. Concrètement, l'homme n'a qu'une seule destinée et cette destinée est, dès l'origine, surnaturelle. Toutefois, dans l'homme concret, il est possible et parfois nécessaire de faire abstraction de la grâce pour ne considérer que ce qui relève de la nature. Par exemple, on peut se demander ce que l'homme - tout homme, croyant ou incroyant - peut savoir naturellement de Dieu.

Une fois admise la distinction sans séparation entre la nature et la grâce, il faut préciser les rapports qu'entretiennent ces deux ordres :

La grâce suppose la nature : La grâce, comme don gratuit, suppose une nature capable de la recevoir et par rapport à laquelle ce don ne soit pas dû. Dieu appelle à la divinisation des créatures qui ont la capacité de participer à la nature divine, à savoir les créatures spirituelles, ouvertes par l'intelligence sur la totalité de l'être et donc sur Dieu.

Ontologiquement, la grâce est un don créé. Elle est un accident qui vient se greffer sur l'âme, forme substantielle de la personne humaine. Cet accident est un habitus entitatif, c'est-à-dire un principe qui donne au sujet d'exister selon une forme d'être particulière (ici, comme fils adoptifs de Dieu). Cette grâce s'épanouit ensuite dans l'ordre opératif, en particulier grâce aux vertus théologales, qui rendent l'homme divinisé capable d'agir en fils de Dieu.

La grâce respecte la nature : Cette proposition signifie deux choses. *Primo*, l'ordre surnaturel ne se substitue pas à l'ordre naturel, le don de la grâce ne détruit ni ne modifie les lois de la nature. Ce qui explique qu'une étude du réel menée au plan de l'ordre naturel demeure possible même dans un régime surnaturel. L'ordre naturel subsiste comme un élément intégré dans l'ordre surnaturel et peut donc faire l'objet d'une approche distincte. Prenons un exemple. La pierre qui forme la clé de voûte de la cathédrale a été, tout comme celle qui sert à délimiter le trottoir, extraite d'une carrière et elle peut faire l'objet d'une analyse minéralogique. Pourtant, intégrée à l'édifice d'une cathédrale, qui est « plus » qu'un amoncellement de pierres, elle prend une signification toute nouvelle et peut faire l'objet d'une autre approche. *Secundo*, la vie de grâce se coule dans les structures de l'ordre naturel. Par exemple, étant donné qu'il est dans la nature de l'homme d'aller à l'intelligible par la médiation du sensible, à l'invisible par le visible, la révélation des mystères ou vérités surnaturelles se fait au moyen de réalités visibles (les métaphores bibliques), ou encore la grâce est communiquée par l'intermédiaire de ces signes sensibles que sont les sacrements.

La grâce guérit la nature : D'après saint Thomas, l'homme (Adam) a été créé dans un état surnaturel, qu'on appelle l'état de justice originelle. Mais, par son péché, il a perdu, et pour lui et pour sa descendance, non seulement les dons gratuits de Dieu mais aussi l'intégrité de la nature. Non pas que sa nature humaine, avec ses principes constitutifs (le libre arbitre, par exemple), soit détruite, mais elle est blessée : le dynamisme de cette nature est perverti, faussé. Après le péché, l'homme est moins homme qu'il ne l'était. Par conséquent, la nature humaine, telle que nous la connaissons, n'est pas la nature humaine pure mais une nature humaine déchue et, éventuellement, graciée. La grâce de Jésus-Christ a pour effet non seulement d'élever la nature mais aussi de la guérir, de la rendre à elle-même.

La grâce parfait la nature : Cette proposition capitale signifie que la grâce apporte à l'ordre naturel un « plus » jusque dans sa propre ligne naturelle. L'ordre naturel, sans perdre son autonomie, est plus parfait lorsqu'il est assumé dans l'ordre de la grâce que lorsqu'il est laissé à lui-même. Cette idée est décisive pour couper court à toutes les formes de « séparatisme », qui, prenant prétexte de l'autonomie de l'ordre naturel, tendent à l'isoler concrètement de l'ordre surnaturel. Elle justifie en profondeur les notions de philosophie chrétienne, de morale chrétienne ou de civilisation chrétienne... Elle signifie que l'humanisation intégrale de l'homme passe par sa christianisation.

Ce thème de l'accomplissement de la nature par la grâce rencontre la question du désir naturel de voir Dieu, qui a fait l'objet, au XXe siècle tout spécialement, de controverses retentissantes. Saint Thomas affirme en effet que toute intelligence - et donc l'intelligence humaine - est habitée par le désir naturel de voir Dieu, de sorte que la vision béatifique, qui est le don suprême de la grâce, représente l'accomplissement authentique de la nature humaine. Ainsi en *Ia-IIae*, q. 3, a. 8, saint Thomas se propose de montrer que « le bonheur ultime et parfait de l'homme ne peut consister que dans la vision de l'essence divine ». Il commence par poser les deux prémisses suivantes :
* L'homme ne peut être parfaitement heureux que lorsque son désir est parfaitement apaisé.
* L'intelligence n'atteint vraiment sa fin, ce pour quoi elle est faite, que lorsqu'elle connaît la cause d'un fait ou d'une vérité. Lorsqu'elle sait non seulement que cette cause existe, mais ce qu'est cette cause, son essence. Jusque là, elle reste insatisfaite.

Saint Thomas fait alors l'application de ces principes à l'homme. L'intelligence humaine, en interrogeant les êtres de ce monde, est nécessairement renvoyée à l'existence de leur Cause, qui est Dieu. Elle peut donc savoir que Dieu existe comme Cause première, mais elle ignore ce qu'est Dieu en lui-même, quelle est son essence. Par conséquent, demeure en elle un « désir naturel » de connaître l'essence de la Cause première. Elle ne peut donc être parfaitement heureuse. Saint Thomas poursuit :

> « Le bonheur parfait, , exige que l'intelligence parvienne à l'essence même de la Cause première. C'est pourquoi elle obtiendra sa perfection par l'union à Dieu comme à un objet. C'est en cela seulement que consiste le bonheur de l'homme. »

L'objectif de saint Thomas dans ce texte fameux est de défendre la possibilité de la vision de l'essence divine, à la fois contre certains théologiens orientalisants pour qui l'essence divine devait rester à jamais inaccessible à l'homme et contre les aristotéliciens radicaux pour lesquels le bonheur de l'homme consiste dans la connaissance philosophique de l'ordre du monde dont Dieu est la clé. Il fallait donc, pour saint Thomas, montrer que la grâce, loin d'être une réalité extrinsèque, « plaquée », un appendice dont on ne voit guère la nécessité, accomplit les voeux les plus profonds de la nature, répond pour tout homme à un désir naturel (ontologique et pas nécessairement élicite et conscient). Ce désir est naturel, puisque lié à la nature intellectuelle qui définit l'homme, mais - c'est le paradoxe de l'homme - il ne trouve son plein apaisement que dans la vision béatifique, qui est d'ordre strictement surnaturel.

C'était introduire une faille dans l'autosatisfaction des philosophes, suggérer une certaine incomplétude de l'ordre naturel. Le thème du désir naturel de voir Dieu constitue une sorte de preuve philosophique qu'il n'est pas anti-philosophique de dépasser la philosophie. Les aristotéliciens radicaux, partisans d'une séparation nette en la philosophie et la foi, posaient l'indépendance absolue de la philosophie et son autosuffisance. L'ordre philosophique est lisse et bien clos. Il n'attend rien d'ailleurs. Saint Thomas admet l'autonomie méthodologique de la philosophie comme explication globale du réel à la lumière de la raison et il reconnaît aussi que la philosophie est source d'un certain bonheur. Mais ce bonheur reste relatif, imparfait. Le projet philosophique ne peut se clore sur lui-même mais, dès lors qu'est manifesté la possibilité réelle de voir Dieu par grâce, il s'ouvre comme naturellement à la foi qui conduit à la vision de gloire.

II. La foi et la raison d'après la *Somme contre les Gentils*

Les rapports de la foi et de la raison découlent logiquement de la conception que saint Thomas se fait des rapports de la nature et de la grâce. Pour saint Thomas, la raison et la foi sont deux « lumières », deux participations différenciées à la lumière divine, par lesquelles l'homme connaît la vérité et se dirige dans la vie. L'une, la raison, est une lumière naturelle, c'est-à-dire qu'elle appartient à l'homme en vertu de sa nature, par « droit de naissance ». Elle appartient donc à tout homme. L'autre, la foi, est une lumière surnaturelle, qui est une participation à la connaissance que Dieu a de

lui-même et de toutes choses. Elle est causée en l'homme par Dieu et vient se greffer sur l'intelligence humaine pour lui permettre de voir « plus loin » et d'entrer ainsi de façon consciente dans la destinée surnaturelle que Dieu veut pour lui.

Les premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils* exposent systématiquement les grandes thèses thomistes sur les rapports entre la foi et la raison.

Chapitre 3 : Au ch. 3, saint Thomas commence par distinguer deux types de vérités (sur Dieu) :

> « Les vérités que nous professons sur Dieu revêtent une double modalité. Il y a en effet, sur Dieu, des vérités qui dépassent totalement les capacités de l'humaine raison : que Dieu, par exemple, soit trine et un. Il y a par contre des vérités auxquelles peut atteindre la raison naturelle : que Dieu, par exemple, existe, qu'il soit un, etc. Ces vérités, même les philosophes les ont prouvés par voie démonstrative, guidés qu'ils étaient par la lumière de la raison naturelle. »

Dans la suite du chapitre, saint Thomas établit et justifie l'existence d'un domaine intelligible qui dépasse les capacités de la raison naturelle. C'est le domaine des « mystères », vérités absolument surnaturelles, inaccessibles de droit à la raison. En effet, la raison humaine est une intelligence incarnée qui n'a pas d'accès direct à l'intelligible pur : elle ne le connaît qu'indirectement à partir de ce qu'on peut en déduire à partir du sensible. Or, les phénomènes n'épuisent pas la réalité de leur cause. *A fortiori*, les créatures n'épuise pas l'intelligibilité de Dieu. Prenons un exemple. Je suis au restaurant chez Bocuse, que je n'ai jamais rencontré par ailleurs. Le serveur m'apporte un savoureux civet de lièvre. J'en déduis que Bocuse, qui me demeure inconnu, reclus qu'il est dans sa cuisine, est un excellent cuisinier, et je peux même en déduire les propriétés qui de soi sont liées à cette perfection : il doit avoir du goût, un certain sens pratique... mais ma connaissance s'arrête là. J'ignore s'il est jeune ou vieux, bon ou mauvais chanteur, gras ou maigre (encore que je puisse de quelque manière déduire ce dernier point). Il en va de même *mutatis mutandis* pour notre connaissance de Dieu. À partir des créatures, je peux savoir qu'il y a un Dieu Créateur et même en déduire un certain nombre de propriétés qui lui appartiennent nécessairement (il est bon, sage, tout-puissant...), mais, sauf à poser que Dieu s'est épuisé dans la Création, je dois admettre qu'il y a en Dieu toute une zone qui échappe au coup de faisceau lumineux que je projette sur lui. Reste évidemment ouverte la possibilité d'une révélation.

Chapitre 4 : Saint Thomas affirme que la révélation, reçue par la foi, contient des vérités de l'un et l'autre type. Il explique ensuite pourquoi Dieu a révélé des vérités qui sont de droit accessibles à la raison, comme par exemple l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes fondamentaux de la morale contenus dans le Décalogue... Si Dieu avait laissé à la seule recherche de la raison la connaissance de ces vérités, trois inconvénients s'en seraient suivi : 1°- peu d'hommes y auraient accès, car ces vérités fondamentales exigent une étude très approfondie et tous ne sont pas doués pour la philosophie, d'autres, qui doivent assurer les affaires temporelles, n'ont pas le temps de s'y consacrer, d'autres enfin sont paresseux ; 2°- encore n'y seraient-ils parvenus qu'à la fin de leur vie en raison de la longueur des études ; 3°- la connaissance purement naturelle ne procure guère de certitude en raison de la faiblesse de l'intelligence humaine, du scepticisme qu'engendre les différents entre philosophes...

Bref, pour que les hommes - tous les hommes - puissent avoir part à une si nécessaire connaissance de Dieu et à une connaissance certaine, il convenait que Dieu révèle aussi ces vérités. Il existe donc des « vérités naturelles révélées », c'est-à-dire de vérités que l'intelligence humaine peut atteindre de droit mais qui, de fait, ont aussi fait l'objet d'une révélation.

Chapitre 5 : Saint Thomas montre pourquoi il convenait que Dieu révèle à l'homme des vérités qui dépassent totalement sa raison. Cette révélation convenait, tout d'abord, en raison de la vocation surnaturelle à laquelle Dieu appelle gratuitement les hommes. Il fallait que l'homme « apprît à désirer quelque chose et à tendre par son effort vers quelque chose qui dépasse totalement l'état de la vie présente ». Pour commencer à vivre en fils de Dieu, l'homme a besoin d'une connaissance qui soit proportionnée à sa nouvelle « nature ». Cette révélation confirme ensuite que Dieu est au-delà de

notre connaissance naturelle et c'est un bien pour l'homme que de ne pas s'imaginer qu'il connaît pleinement Dieu. Cette révélation combat donc la présomption de l'homme et l'invite à une très nécessaire humilité intellectuelle. Enfin, contre ceux qui pensent que l'homme doit se contenter de ce qui est à sa portée, saint Thomas rappelle, en s'appuyant sur Aristote, que les plus grandes joies de l'homme - signes de sa vraie nature - viennent du peu qu'il peut connaître de ce qui le dépasse plutôt que des connaissances abondantes qu'il peut avoir sur ce qui l'entoure.

Chapitre 6 : Les mystères chrétiens dépassent la raison laissée à ses propres ressources, mais, poursuit saint Thomas, ce n'est pas légèreté que de donner son assentiment à ces vérités. Bien au contraire, il est très raisonnable de croire aux mystères révélés, car ils sont crédibles, dignes d'être crus : Dieu a donné des signes qui attestent au regard de l'intelligence la vérité de la révélation (miracles, diffusion miraculeuse du christianisme, prophéties...).

Chapitre 7 : Saint Thomas établit que les vérités rationnelles ne peuvent contredire les vérités de la foi. En effet, connaissance naturelle et connaissance surnaturelle ont une même source ultime qui est Dieu. Les principes innés de la raison humaine, qui sont à la base de toute la connaissance naturelle, viennent de Dieu, auteur de notre nature, tout comme les principes de la foi. Supposer une contradiction entre la révélation et la philosophie, qui est l'oeuvre de la raison naturelle, c'est donc admettre l'impossible : que Dieu puisse se contredire. Un même maître ne peut pas communiquer à son disciple d'une part des principes vrais et d'autre part des conclusions qui contredisent ces principes. Cela n'exclut évidemment pas des contradictions apparentes, mais on peut être sûr que les arguments rationnels qui s'opposent vraiment à un donné de foi ne sont pas de vrais arguments.

Chapitre 8 : Quel est le comportement de la raison humaine face aux mystères ? Elle ne peut pas les démontrer, c'est-à-dire les rattacher de façon nécessaire à des vérités d'ordre naturel déjà connues. Elle peut toutefois en montrer la possibilité, c'est-à-dire écarter les objections contre la foi. Bien plus, éclairée par la foi, elle peut discerner dans les créatures des analogies qui permettent de donner davantage chair à la contemplation des mystères et cela est très utile pour les croyants. Mais saint Thomas met en garde le chrétien contre l'usage intempestif de ces arguments de convenance,

> « car l'insuffisance même des raisons confirmeraient les adversaires plutôt dans leur erreur, leur faisant penser que c'est pour de si faibles raisons que nous donnons notre consentement à la vérité de la foi » (I, 9).

Par exemple, il est éclairant pour un chrétien qui réfléchit sur le mystère de la présence réelle de méditer sur le fait que l'amour appelle la présence. Mais cela n'appelle pas de soi et nécessairement le mystère de la présence réelle. Si nous croyons à la présence réelle, ce n'est pas en nous fondant sur ce type d'argument mais en nous fondant sur la parole de Jésus-Christ, telle que l'Eglise l'a toujours comprise.

Je conclus avec l'encyclique *Fides et ratio* : « À une époque où les penseurs chrétiens redécouvraient les trésors de la philosophie antique, et plus directement aristotélicienne, saint Thomas eut le grand mérite de mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi. La lumière de la raison et celle de la foi viennent toutes deux de Dieu, expliquait-il ; c'est pourquoi elles ne peuvent se contredire.

Plus radicalement, Thomas reconnaît que la nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie. De même que la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, ainsi la foi suppose et perfectionne la raison. Cette dernière, éclairée par la foi, est libérée des fragilités et des limites qui proviennent de la désobéissance du péché, et elle trouve la force nécessaire pour s'élever jusqu'à la connaissance du mystère de Dieu Un et Trine. Tout en soulignant avec force le caractère surnaturel de la foi, le Docteur Angélique n'a pas oublié la valeur de sa rationalité ; il a su au contraire creuser plus profondément et préciser le sens de cette rationalité. En effet, la foi est en quelque sorte *" un exercice de la pensée "* ; la raison de l'homme n'est ni anéantie ni

humiliée lorsqu'elle donne son assentiment au contenu de la foi ; celui-ci est toujours atteint par un choix libre et conscient.

C'est pour ce motif que saint Thomas a toujours été proposé à juste titre par l'Église comme un maître de pensée et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie. »

Neuvième leçon : L'aristotélisme radical

En 1267, du 7 mars au 17 avril, frère Bonaventure, Ministre général des Mineurs, est invité à donner, le soir après vêpres, une série de conférences aux membres de l'Université. Il prend pour thème les dix commandements. Or, à propos du deuxième commandement - l'interdiction des idoles - , Bonaventure met vigoureusement ses auditeurs en garde contre la vaine curiosité philosophique, laquelle a entraîné deux graves erreurs :

> « De la présomption téméraire de l'investigation philosophique procèdent les erreurs des philosophes, comme de poser que le monde est éternel et qu'il y a un seul intellect en tous [les hommes] » (II, 25).

L'année suivante, dans une nouvelle série de conférences sur les Dons de l'Esprit-Saint, il attaque les revendications indépendantistes de la philosophie, qui prétend se « libérer » de la théologie.

Vers la même période, un ermite de saint Augustin, Gilles de Rome († 1316), rédige un traité *Sur les erreurs des philosophes* : il s'en prend à Aristote, qui ayant méconnu la vérité de la création, a été conduit à soutenir l'éternité du monde, à Avicenne, Algazel, Alkindi et Maïmonide. Mais le plus maltraité est Averroès :

> « Le Commentateur a soutenu toutes les erreurs du Philosophe, qui plus est avec davantage d'obstination, et davantage que le Philosophe il a parlé contre ceux qui posent que le monde a commencé. Bien plus, il faut davantage le réfuter que le Philosophe car il a combattu plus directement notre foi. »

Thomas d'Aquin, dans son *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), fait écho à cette charge : Averroès, explique-t-il, n'est pas tant le *Commentator* que le *depravator* de l'aristotélisme.

Que se passe-t-il donc avec Aristote et Averroès à la faculté des arts pour inquiéter à ce point les théologiens ?

Depuis le milieu du XIIIe siècle, la faculté des arts est devenue faculté de philosophie. On y « lit » Aristote avec passion. Et, comme le meilleur guide de lecture alors disponible est le commentaire d'Averroès, les artiens s'en nourrissent assidûment.

Or, les textes d'Averroès ont fait l'objet de la part des Latins de deux lectures successives radicalement opposées. Dans un premier temps, de 1225 à 1265 environ, on a cru qu'Averroès défendait la thèse selon laquelle le mystérieux intellect agent (l'intellect qui « produit » les idées) dont parle Aristote au livre III *De l'âme* était une partie de chaque âme individuelle. Chaque personne humaine posséderait donc une lumière intérieure qui lui permettrait d'extraire l'intelligible du sensible. C'est le « premier averroïsme » qui a été accueilli avec une faveur par les théologiens qui l'opposaient à la théorie avicennienne d'un intellect agent séparé.

Mais la lune de miel entre les théologiens et Averroès n'a pas duré. Très vite, des théologiens de premier plan - Albert, Bonaventure, Thomas - conçoivent quelques doutes sur l'authenticité de cette interprétation et ils en viennent à dénoncer en Averroès le père de ce qu'on appellera le « monopsychisme ». C'est une donnée de base de l'aristotélisme que l'intellect, faculté de l'universel, ne peut être lié à la matière qui est, par définition, particularisante. L'intellect doit être - selon la formulation énigmatique d'Aristote en *De l'âme* III, 4 - « séparé ». Comment comprendre cette « séparation ». Pour saint Thomas, l'intellect est une partie de l'âme humaine, forme substantielle du corps, c'est-à-dire qui donne l'être au corps, qui n'est pas intrinsèquement liée à la matière quant à son activité et donc quant à son être. Mais, pour la lecture « averroïste », l'intellect possible est séparé quant à son être des individus humains et il est unique pour toute l'espèce humaine. Il s'unit à l'occasion à la faculté imaginative des individus, qui fournit le support matériel à l'activité de la pensée, mais le sujet qui pense n'est pas l'individu concret : « Ce n'est plus moi qui pense, c'est

l'intellect agent qui pense en moi » ! Position dangereuse qui a pour conséquence de compromettre gravement l'immortalité individuelle.

Or, c'est un principe bien connu qu'il ne faut jamais évoquer de mauvaises idées devant de jeunes esprits, serait-ce pour les en détourner ! Et, de fait, lorsqu'en 1265, un jeune maître es-arts, Siger de Brabant, reprend à son compte la thèse « averroïste » de l'unicité de l'intellect agent, tout indique qu'il n'a pas lu, de façon personnelle, Averroès, mais qu'il reprend, comme plausible au plan philosophique, une hypothèse qu'il a lue chez les théologiens.

C'est que les maîtres de maîtres de la faculté des arts - , mentionnons Siger de Brabant (ca 1240-1284), Boèce de Dacie ou encore Aubry de Reims - ont bien l'intention de faire entendre leur différence par rapport à leurs confrères théologiens.

Pour définir le mouvement d'idées qui se développe à la faculté des arts au milieu du XIIIe siècle et qui provoquera la condamnation de 1277, l'historiographie ancienne parlait d'averroïsme latin ou encore d'aristotélisme radical et le caractérisait par un certain nombre de thèses dont le monopsychisme, l'éternité du monde ou le déterminisme... Mais il apparaît qu'au-delà de ces thèses (dont l'attribution aux artiens est d'ailleurs souvent discutable), c'est surtout un certain état d'esprit qui caractérise la faculté des arts, une certaine exaltation de l'idéal de la vie philosophique telle qu'Aristote en avait esquissé les traits spécialement dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Pour se faire une idée de cet idéal, rien ne vaut la lecture du *De Summo Bono* de Boèce de Dacie, écrit dans les années 1260. Dans cet opuscule, Boèce se propose de déterminer « par la raison » quel est le souverain bien pour l'homme et donc son bonheur. Celui-ci, explique-t-il, doit correspondre à la puissance la meilleure en l'homme. Or cette puissance est l'intellect, dont Aristote dit qu'il est ce qu'il y a de divin en l'homme. Le souverain bien de l'homme, source d'une grande jouissance, consiste donc dans la connaissance de la vérité sur l'ensemble des êtres et le premier Principe dont tous dérivent .

Tout dans la vie humaine doit être ordonné à cette connaissance de la vérité. Au plan individuel, les fonctions inférieures doivent être finalisées par la pensée et, au plan politique, le but du législateur doit aussi être de faire en sorte que « les citoyens puissent vaquer aux vertus intellectuelles en contemplant le vrai et aux vertus morales en accomplissant le bien ». Boèce va jusqu'à dire que ce bonheur est la meilleure préparation au bonheur du Ciel :

> « Celui qui est le plus parfait dans ce bonheur, dont nous savons par la raison qu'il est possible pour l'homme durant cette vie, est plus proche du bonheur que par la foi nous attendons dans la vie future. »

Toutefois ce bonheur est réservé à une élite, à ceux qui font primer le désir de savoir sur tous les désirs qui détournent l'homme de l'étude (la paresse, la recherche des plaisirs charnels...). Aussi n'y a qu'« un très petit nombre d'hommes dignes d'éloge » qui vivent selon l'ordre de la nature. Qui sont-ils ? « Ce sont les philosophes qui consacrent leur vie à l'étude de la sagesse. » Voilà l'homme parfait, celui qui vit selon la nature : le philosophe !

> « C'est pourquoi, le philosophe vit de la manière pour laquelle l'homme est né et selon l'ordre de la nature, puisque toutes les fonctions inférieures et leurs actions sont chez lui orientés vers les fonctions supérieures et leurs actions, et toutes d'une façon générale sont orientées vers la fonction suprême et l'action la plus élevée : à savoir la spéculation sur la vérité et la jouissance en elle, en particulier sur la vérité première ».

Dans ce texte étonnant, l'idéal de la vie philosophique n'est pas vu en opposition avec l'idéal chrétien - le bonheur promis au chrétien ne semble pas devoir entrer en concurrence avec le bonheur philosophique - mais assez spontanément Boèce transfère à la philosophie et aux philosophes ce que la foi chrétienne dit de la sagesse surnaturelle et des saints.

Dans cet idéal d'une vie selon l'intellect - la vie philosophique -, qui vient en droite ligne d'Aristote, les artiens empruntent pourtant à Averroès un élément décisif - celui qui peut-être justifie

au mieux l'appellation controversée d'*averroïsme* latin : le thème de la conjonction ou union avec l'Intellect agent séparé, comme réalisation suprême de l'espérance du philosophe. De quoi s'agit-il ? Nous avons signalé que, dans l'acte de penser, l'Intellect agent séparé s'unit à l'âme végétativo-sensitive, plus particulièrement à l'imagination, au titre de cause efficiente et c'est cette union qui produit l'acte de penser. Mais cette union est temporaire. Elle dure ce que dure l'acte de pensée... Or, il y a une seconde conjonction, plus profonde. L'Intellect agent s'unit à l'âme jusqu'à devenir sa cause formelle, sa forme. C'est le stade de l'intellect acquis. L'âme est désormais unie au principe même de la pensée et, en lui, elle pense, elle contemple l'intelligible et surtout l'essence des êtres spirituels, des substances séparées. Prenons une comparaison : c'est une chose de recevoir de temps en temps un rayon de lumière (la source lumineuse s'unissant par son action à l'objet éclairé) et une autre chose de devenir lumière, d'être uni à la source de lumière elle-même (la source de la lumière devenant ma forme même). Cette conjonction place l'homme dans un état nouveau dans lequel il accède à sa propre nature et s'accomplit comme homme en même temps qu'il est en quelque sorte divinisé. Elle est source du bonheur suprême, qui prend donc la forme d'une félicité mentale.

Cet idéal de la vie philosophique, finalisé par la conjonction avec l'Intellect, devient, à la faculté des arts un idéal en quelque sorte professionnel, corporatif. La félicité mentale devient un métier : celui des « philosophes », des professionnels de la pensée aristotélicienne. La figure du « philosophe » qui n'était jusqu'alors qu'une figure du passé fait ainsi son retour dans la société chrétienne. Mais, avec cette conscience aiguë de la dignité de leur statut d'intellectuels philosophes, les *magistri artium* ne pouvaient plus se satisfaire de la condition subalterne que leur concédait le système universitaire alors en vigueur. L'axiome « On ne vieillit pas à la faculté des arts » est désormais contesté. Aubry de Reims lance le nouveau mot d'ordre : « *Ibi statur* (restons-en là) » L'autonomie de la philosophie doit s'inscrire dans les institutions.

Cette exaltation de la philosophie comme idéal de vie et comme sagesse - oserai-je dire cette religion de la philosophie ? - pose la question du rapport des *magistri artium* à la foi chrétienne. Je doute fort qu'ils soient les libres-penseurs incrédules qu'imaginait Renan au siècle dernier. Leur préoccupation est plutôt de dégager, à l'intérieur du christianisme, un espace de légitimité et de liberté pour l'idéal philosophique qui est le leur. Tel est bien l'objectif de Boèce de Dacie dans son *De aeternitate mundi*. où il s'attaque de toutes ses forces à ceux qui « prétendent que le chrétien, en tant que tel, ne peut être philosophe, parce que sa loi le contraint à détruire les principes de la philosophie ». Le danger venant surtout de la théologie, qui tend parfois à contester, à absorber ou à instrumentaliser la philosophie, les artiens sont particulièrement soucieux de marquer la spécificité de la philosophie et définir un domaine qui lui soit propre. Or, ici, aux origines de l'« averroïsme latin », nous rencontrons la figure d'Albert le Grand qui, le premier, avait vivement mis en relief la distinction épistémologique entre les deux disciplines. Les *artistae* ont adopté avec la ferveur que l'on devine la doctrine albertinienne de l'autonomie radicale de la philosophie et ils ont parfois poussé plus loin...

Que faire, cependant, lorsque la philosophie à partir de ses principes propres aboutit à des résultats qui sont en opposition directe avec les vérités de la foi ? Lorsque, par exemple, le philosophe conclut au terme de son analyse rationnelle - c'était la grande affaire à l'époque - que le monde est éternel ou qu'il est impossible qu'un cadavre ressuscite... D'un point de vue strictement philosophique, il semble en effet, que le monde, tout en dépendant du Créateur, ait toujours existé. Or la foi, de son côté, enseigne clairement qu'il a eu un commencement. Faut-il donc, au nom de la foi, rejeter comme fausse une doctrine philosophique ? Mais que devient alors l'indépendance de la philosophie ? Faut-il alors dire que ce qui est faux du point de vue de la foi est vrai du point de vue de la philosophie et inversement ? Ce serait la fameuse « théorie de la double vérité », dont Thomas d'Aquin soupçonne Siger et dont l'évêque Tempier accusera les artiens : certains

> « prétendent que certains choses sont vraies selon la philosophie mais non selon la foi catholique, comme s'il existait deux vérités contraires, comme si la vérité des Saintes Écritures pouvait être contredite par la vérité des textes de ces païens que Dieu a damnés ».

En fait, la position des artiens - celle de Boèce de Dacie dans le *De aeternitate mundi* par exemple - est plus subtile. Pour Boèce, la solution passe par une distinction très nette entre ce qui relève de la foi et ce qui relève de la philosophie. Relève de la philosophie, tout ce qui est susceptible de démonstration. Relève de la foi ce qui, n'étant pas susceptible de démonstration, doit être cru. Celui qui refuse de croire parce que les vérités de foi ne sont pas démontrables est un hérétique. Celui qui cherche à démontrer ces vérités est un sot, parce que ce n'est pas démontrable. Les arguments qu'il avance sont tout au plus des arguments dialectiques, probables. Celui qui s'emploie à démontrer le contraire des vérités de foi se trompe et il est possible de le réfuter.

Ainsi, concernant le problème précis de la création, le philosophe de la nature ne peut pas démontrer que le monde a commencé. Une telle démonstration est *méthodologiquement* impossible. L'idée même de création est étrangère au philosophe de la nature car elle est extérieure à ses principes d'explication (la nature, dans laquelle rien ne sort de rien) pour la bonne et simple raison qu'elle les fonde. Jugeant du point de vue de la nature, le philosophe de la nature ignore la création ; elle est même « physiquement » impossible, de sorte qu'il doit, semble-t-il, la nier.

> « Tu objectes : c'est la vérité de la foi chrétienne et même la vérité tout court (*simpliciter*) que le monde a commencé et n'est pas éternel, que la création est possible [..;] que l'homme mort redeviendra vivant sans engendrement et selon l'identité numérique... Aussi, bien que le philosophe de la nature ne puisse causer (la connaissance de) ces vérités ni les savoir, du fait que les principes de sa science ne s'étendent pas jusqu'à des oeuvres aussi difficiles et aussi cachées de la sagesse divine, il ne doit pas nier ces vérités. »

Boèce alors distingue. Il y a des vérités qui ne s'opposent pas aux principes de la physique et ne détruisent donc pas cette science : le physicien ne doit pas les nier, même s'il ne peut les établir. Par contre, il a le devoir de nier les vérités qui s'opposent aux principes de la physique (par exemple, la résurrection). En effet, il ne doit admettre que ce qu'il voit être possible selon les principes de la physique.

> « Le chrétien, lui, admet que c'est possible en vertu d'une cause supérieure qui est la cause de la nature toute entière. Voilà pourquoi ils ne se contredisent pas »

Boèce recourt ici à une distinction logique entre la vérité *simpliciter* (absolument) et la vérité *secundum quid* (d'un certain point de vue). Selon l'exemple classique, je peux très bien affirmer simultanément que Socrate est blanc et que Socrate n'est pas blanc à condition que ce ne soit pas du même point de vue. Il est blanc *simpliciter*, c'est-à-dire quant à la couleur de sa peau mais il est non-blanc *secundum quid*, par exemple par rapport à la couleur de ses cheveux. De même lorsque le philosophe de la nature déclare qu'il est impossible que le monde ait commencé, il le fait par rapport aux principes de la physique et cette proposition n'est pas vraie *simpliciter* mais *secundum quid*, par rapport aux principes de la physique. Il n'y a donc pas de contradiction entre l'affirmation de la foi (qui se fonde sur la Cause première) selon laquelle le monde n'est pas éternel et l'affirmation de la philosophie naturelle (qui se fonde sur les causes secondes) selon laquelle le monde est éternel. Ainsi lorsqu'Aristote nie qu'une chose corrompue puisse être restaurée quant à son individualité même,

> « il ne contredit pas la foi, car il dit que ce n'est pas possible selon les causes naturelles. Et c'est à partir de telles causes que raisonne le physicien. Or notre foi affirme que c'est possible en vertu d'une cause supérieure qui est le principe et la fin de notre foi, le Dieu glorieux et béni. »

Le chrétien peut donc être philosophe.

> « Qu'un mort ne puisse pas redevenir immédiatement vivant selon l'identité individuelle, il concède que cela ne peut se faire autrement par les causes naturelles à partir desquelles il conclut, mais il concède que cela peut se faire

autrement par la cause supérieure qui est la cause de toute la nature et de tout l'être causé. Ainsi le chrétien qui comprend les choses avec finesse (*subtiliter intelligens*) n'est pas obligé en vertu de sa loi de détruire les principes de la philosophie, mais il sauvegarde la foi et la philosophie sans corrompre ni l'une ni l'autre »

S'il faut donc éviter de charger nos auteurs de crimes qu'ils n'ont pas commis, il n'en reste pas moins que leur conception séparatiste des rapports entre la foi et la philosophie recèle certains dangers. En séparant hermétiquement le domaine de la raison philosophique (fondée sur la nature) et celui de la foi (fondée sur les miracles qui vont *contre* le cours de la nature), les artistes sont inéluctablement poussé à marginaliser la foi. L'ordre surnaturel n'est pas nié, mais il apparaît purement et simplement plaqué sur l'ordre naturel : il ne lui apporte rien. C'est la cerise sur le gâteau ! Cette marginalisation de la foi conduit logiquement soit à l'incroyance soit au fidéisme.

De fait, cette conception déséquilibrée des rapports de la foi et de la raison conduit les averroïstes à des attitudes intellectuelles comme la méconnaissance profonde du sens de l'entreprise théologique et même une forme de rationalisme latent.

En effet, on ne peut manquer d'être frappé, à la lecture du *De aeternitate* de Boèce, par l'éviction de la théologie qui s'y manifeste. Boèce réconcilie peut-être la foi et la philosophie... mais c'est sur le dos de la théologie. En cela, nos auteurs sont vraiment « averroïstes ». Pour Averroès, en effet, les philosophes, hommes de la démonstration scientifique, et les fidèles, hommes de la croyance, pourraient coexister en paix si la race des théologiens ne venait malencontreusement troubler cette harmonie en essayant de rationaliser la croyance. Or le théologien est l'homme de la dialectique et de la probabilité, mais il est incapable de fournir d'authentiques démonstrations. Le drame est qu'il prend ses petits raisonnements pour des raisonnements vraiment scientifiques. Par suite, il jette le trouble parmi les fidèles et il persécute les philosophes.

Telle est l'idée, peu reluisante, que Boèce se fait de la théologie. Pour lui, le projet théologique est suspect, pour la bonne et simple raison que la philosophie a le monopole de la raison et de la science. En effet, dit Gilson,

« ces maîtres prétendaient se réserver exclusivement l'usage de la philosophie, le droit à la démonstration scientifique, bref l'aptitude à dépasser le probable pour atteindre celui de la démonstration. »

Pour ceux qui ne sont pas philosophes, une seule solution :

« Si quelqu'un, qu'il soit établi en dignité ou non, ne peut pas comprendre des choses aussi difficiles, qu'il obéisse au sage [le philosophe] et qu'il croit à la loi chrétienne ».

Mais surtout qu'il n'ait pas la présomption d'argumenter contre ceux qui savent :

« N'allez pas croire que le philosophe qui a passé sa vie dans l'étude de la sagesse, ait contredit en quoi que ce soit à la religion chrétienne, mais plutôt, puisque vous êtes un petit esprit au regard des philosophes, qui furent et *sont* encore les sages de ce monde, étudiez donc afin de pouvoir comprendre leurs paroles »

Ayant ainsi disqualifiée l'entreprise théologique, nos auteurs peuvent revendiquer pour la philosophie une extension maximale : toutes les questions qui se posent à l'intelligence humaine, y compris les questions d'ordre religieux, peuvent et doivent être traitées à la seule lumière de la raison. La philosophie doit pouvoir se développer comme une explication globale du réel et la théologie n'a pas à fixer de limites à la recherche philosophique :

« Il ne peut y avoir aucune question, susceptible d'être disputée par des raisons, que le philosophe ne doive disputer et au sujet de laquelle il ne doive déterminer ce qu'il en est de la vérité, dans la mesure où elle peut être comprise par la raison humaine [...] Le philosophe a donc à déterminer toute question disputable par voie de raisons. En effet, toute question disputable par voie de raisons rentre dans quelque partie de l'être ; or le philosophe spécule sur tout l'être : l'être physique, l'être mathématique, l'être divin. »

Ce monopole de la rationalité que s'arroge le philosophe ne le rend pas particulièrement attentif à ce qui, dans le réel, pourrait ouvrir sur une autre dimension que celle de la nature et le conduit à une forme de rationalisme.

Si la pure et simple coexistence de la nature et du surnaturel peut à la rigueur se concevoir dans l'ordre abstrait de la connaissance, elle pose problème dans l'ordre concret de la vie morale. En effet, la fin de la vie humaine, celle qui finalise toutes les actions de l'homme, ne peut, semble-t-il, qu'être unique. Or nos auteurs sont contraints d'admettre l'existence de deux bonheurs, l'un naturel et philosophique, l'autre surnaturel. Comment vont-ils articuler ces deux bonheurs ?

A vrai dire, ils se contentent généralement de les juxtaposer sans chercher à les articuler, car, de toute façon, selon eux, le philosophe ne peut rien dire du bonheur dans l'autre vie. Il se limite à concevoir et à réaliser le bonheur philosophique en cette vie. Mais cette perspective conduit nos philosophes à exalter les vertus qui contribuent au bonheur aristocratique des philosophes - la magnanimité, par exemple - au détriment des vertus chrétiennes comme l'humilité qui fait l'objet d'un rejet caractérisé.

Saint Thomas a précisément fait porter sa critique sur cette conception du bonheur philosophique. Selon lui, le bonheur en cette vie dont parle Aristote est tout au plus une *beatitudo imperfecta*, qui ne satisfait pas à la définition plénière du bonheur. D'une part, les misères de cette vie empêche tout vrai bonheur. D'autre part, le bonheur parfait implique le rassasiement du désir et en particulier que l'intellect réalise son désir le plus profond : connaître l'essence même de la cause première. Or, contre Siger qui semble avoir tenu que la connaissance de l'essence des intelligences séparées était possible ici-bas, saint Thomas se plaît à souligner les limites de notre connaissance philosophique. De Dieu, nous pouvons savoir qu'il existe, mais non pas voir ce qu'il est. Seule la grâce, le don d'une lumière supérieure, peut donc exaucer le désir le plus profond de la nature. Cette théorie du désir naturel de voir Dieu est un cheval de Troie introduit dans la citadelle du naturalisme aristotélicien.

Saint Thomas conteste aussi l'idée selon laquelle il y a une pure et simple continuité entre le bonheur philosophique et le bonheur chrétien, de sorte qu'il n'y a pas de meilleure façon de se préparer à la vision de Dieu que de s'adonner ici-bas à la philosophie. Fidèle à la tradition spirituelle de l'Eglise, il rappelle que le chemin vers la béatitude parfaite n'est pas tant d'ordre intellectuel qu'affectif : c'est le chemin de la charité. Ici-bas, explique-t-il, l'amour de Dieu vaut mieux que la connaissance. En effet, la connaissance est de soi centripète : elle fait exister l'objet connu dans le connaissant, selon le mode même du connaissant. L'amour, par contre, est centrifuge, « extatique », il (trans)porte vers l'objet dans sa réalité existentielle. Or, si la connaissance fait exister Dieu en nous, elle le rapetisse à notre mesure, tandis que la charité nous agrandit en nous faisant atteindre Dieu en lui-même. Ce n'est qu'au Ciel que la connaissance reprendra sa priorité.

En outre, ici-bas, la contemplation qui procure le bonheur imparfait n'est pas celle du philosophe, réservée à quelques privilégiés, mais la contemplation des saints fondée sur la foi et sur la charité. Par la foi, la vieille femme (*vetula*) en sait davantage que tous les philosophes réunis. Par la charité, le chrétien accède à une connaissance par connaturalité qui va bien plus loin que la connaissance philosophique. Le philosophe est battu sur son propre terrain : celui de la contemplation de Dieu.

L'autorité ecclésiastique - en l'occurrence l'évêque de Paris, Etienne Tempier - s'est émue de ces dérives qui affectaient la faculté des arts et elle a porté plusieurs séries de condamnations qui ont profondément infléchi le cours de l'histoire doctrinale.

Ainsi, le 10 décembre 1270, Étienne Tempier condamne treize propositions, qui portent sur la négation de la providence divine par restriction de la science de Dieu, l'éternité du monde, l'unicité de l'intellect et le déterminisme de la volonté.

Le 1er avril 1272, la faculté des arts adopte de nouveaux règlements par lesquels elle fait la part du feu et intègre la mise en garde de 1270. Il est strictement interdit, sous peine de radiation, d'aborder à la faculté des arts des questions théologiques ; lorsqu'une question philosophique touche à la foi, le maître doit absolument trancher dans le sens de la foi chrétienne et si un texte commenté en classe semble s'opposer à la foi, il est requis des maîtres et bacheliers qu'ils « critiquent ces arguments ou ces textes, ou les déclarent absolument faux et erronés ».

Apparemment, ces mesures n'ont pas suffi à détourner les foudres de Tempier. Le 18 janvier 1277, Pierre d'Espagne, ancien professeur de logique à Paris, devenu pape sous le nom de Jean XXI, demande à Tempier un rapport sur la situation parisienne qui lui semble inquiétante. L'évêque de Paris saute sur l'occasion. Il constitue une commission de théologiens, confectionne à la hâte un syllabus de 219 propositions, présentées pêle-mêle, sans aucun souci systématique et, dépassant l'intention du pape, n'hésite pas à porter de sa propre autorité une condamnation solennelle, avec les excommunications d'usage. Coup de tonnerre dans un ciel qui n'était guère serein !

Dixième leçon : Le tournant de 1277 et le mouvement doctrinal à la fin du XIIIe siècle

Dans un paragraphe intitulé, « Le drame de la séparation entre la foi et la raison » (n° 45), l'encyclique *Fides et ratio* retrace ainsi la courbe de la pensée médiévale :

> « Saint Albert le Grand et saint Thomas, tout en maintenant un lien organique entre la théologie et la philosophie, furent les premiers à reconnaître l'autonomie dont la philosophie et la science avaient nécessairement besoin pour œuvrer efficacement dans leurs champs de recherche respectifs. Toutefois, à partir de la fin du Moyen Âge, la légitime distinction entre les deux savoirs se transforma progressivement en une séparation néfaste. [Les causes =] À cause d'un esprit excessivement rationaliste, présent chez quelques penseurs, les positions se radicalisèrent, au point d'arriver en fait à une philosophie séparée et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi. [Les conséquences =] Parmi les conséquences de cette séparation, il y eut également une défiance toujours plus forte à l'égard de la raison elle-même. Certains commencèrent à professer une défiance générale, sceptique et agnostique, soit pour donner plus d'espace à la foi, soit pour jeter le discrédit sur toute référence possible de la foi à la raison.
>
> En somme, ce que la pensée patristique et médiévale avait conçu et mis en œuvre comme formant une unité profonde, génératrice d'une connaissance capable d'arriver aux formes les plus hautes de la spéculation, fut détruit en fait par les systèmes épousant la cause d'une connaissance rationnelle qui était séparée de la foi et s'y substituait. »

L'« esprit » de la pensée durant le Moyen Age tardif n'est manifestement plus celui du XIIIe siècle. Cela ne signifie pas pour autant que toute la fin du Moyen Âge soit pour la scolastique une époque de décadence. L'image d'une scolastique faisandée provient de la Renaissance du XVIe siècle dont les promoteurs voulaient ainsi mieux mettre en relief la nouveauté de leur propre époque. Elle a été reprise ensuite par l'historiographie catholique du XIXe siècle qui pensait, elle, faire ressortir la grandeur de l'âge d'or supposé que fut le XIIIe siècle. En fait, au regard de l'historien des doctrines, les trois quarts de siècle qui vont de la mort de saint Thomas (1274) à celle de Guillaume d'Ockham (1349), sont pour la vie intellectuelle une « période d'une extraordinaire fécondité intellectuelle » (De Libera), même si, du point de vue doctrinal, on est en droit d'émettre quelques critiques sur les orientations doctrinales qui se mettent en place et qui préparent certains aspects de la pensée moderne.

Il est fort probable que le changement d'esprit soit dû, au moins pour partie à la condamnation de 1277 (I). Nous en mesurerons les premiers effets sur le mouvement doctrinal durant le dernier quart du siècle (II).

I. <u>Les conséquences de la condamnation de 1277</u>

La question des conséquences doctrinales à moyen et long termes de la condamnation de 1277 est hautement controversée parmi les médiévistes. Il en va, en effet, du sens même de la pensée médiévale. Certains - que ce soit pour s'en réjouir ou pour le déplorer - y ont vu l'événement fondateur du processus qui a conduit de la pensée médiévale à la pensée moderne.

Par exemple, au début de ce siècle, l'historien des sciences Pierre Duhem (1861-1916) a voulu dater de 1277 la naissance de la science moderne. En condamnant certaines propositions physiques d'Aristote, qui semblaient limiter la toute-puissance de Dieu (prop. 27 : « La cause première ne peut pas faire plusieurs mondes » ; prop. 66 : « Dieu ne peut mouvoir le ciel d'un mouvement rectiligne, sinon il y aurait du vide »), Et. Tempier aurait, sans trop le savoir d'ailleurs, remis profondément en cause l'hégémonie de la physique et la cosmologie aristotéliciennes. Il aurait ainsi fait sauter le verrou qui bloquait le progrès scientifique et ouvert les voies à une nouvelle physique, dont Duhem, catholique militant, aimait à souligner l'origine proprement chrétienne. Contrairement aux préjugés bien vivaces de son temps, non seulement la religion catholique n'était pas obscurantiste, mais il se trouvait qu'elle avait joué un rôle décisif dans le progrès des sciences.

Cette position a été vivement critiquée. De fait, même si la condamnation de 1277 a remis en question le caractère absolu de la physique ou de la cosmologie aristotéliciennes, il n'est pas certain que les nouvelles conceptions scientifiques du monde auxquelles elle a ouvert la voie aient joué un rôle direct dans l'émergence de la science moderne. Il y a eu une rupture en 1277, mais il y en a eu bien d'autres entre 1277 et Galilée !

Par réaction, d'autres ont voulu réduire le condamnation de 1277 à un simple épiphénomène sans conséquence véritable et il vrai que la crise couvait, que 1277 n'a fait que déclencher. Il faut sans doute tenir une voie moyenne. A défaut d'être le coup d'envoi de la modernité, la condamnation de 1277 a modifié le paradigme des rapports entre la philosophie et la foi. Elle inaugure le divorce de la théologie et de la philosophie et se trouve ainsi à l'origine d'un changement profond de l'« esprit » de la pensée médiévale.

En effet, la condamnation de 1277 est un constat d'échec :

> « Après une courte lune de miel, théologie et philosophie croient s'apercevoir que leur mariage avait été une erreur. En attendant la séparation de corps qui ne tardera guère, on procède à la séparation de biens » (E. Gilson).

La théologie au XIIIe siècle a cru pouvoir faire confiance à la raison philosophique, dont la philosophie d'Aristote était en quelque sorte l'incarnation ; on a postulé une sorte d'harmonie préétablie entre la philosophie et la théologie qui permettait une fécondation réciproque de ces deux disciplines. Or, pour beaucoup, l'expérience a montré que cette alliance était dangereuse, puisqu'elle a concrètement conduit au rationalisme. Le réveil est douloureux.

La réaction, surtout théologique, qui en résulte explique quatre tendances lourdes de l'histoire doctrinale à la fin du Moyen Âge.

1°- *La critique théologique de la philosophie*. Désormais les théologiens s'appliquent non pas tant à récuser qu'à relativiser (ou humilier) la philosophie au nom même de la foi. On va invoquer la vérité de la foi pour mettre sous une lumière crue les impuissances, ou du moins les limites, de la philosophie. L'instrument de choix de cette stratégie est la théorie de la *potentia Dei absoluta*. Le recours à la croyance en la toute-puissance de Dieu, premier article du *Credo* devient un principe méthodologique qui permet de relativiser toutes les prétendues lois scientifiques ou « philosophiques ».

L'aristotélisme du XIIIe siècle reposait sur la conviction que la réalité - aussi bien le monde physique que le monde moral ou même, par extension, l'ordre surnaturel - était oeuvre d'intelligence, expression et reflet de la sagesse divine. La réalité en ses différentes dimensions est régie par des lois intelligibles que l'esprit humain peut, au moins dans une certaine mesure, comprendre. Tout le problème est de déterminer le rapport de Dieu à cette nécessité intelligible des lois qui régissent le monde. Que Dieu soit la source de ces lois, on l'accorde volontiers, mais en est-il le maître ? La fleur est bien la source de son parfum mais elle n'en maîtrise pas pour autant la diffusion. Certains aristotéliciens radicaux n'hésitaient donc pas à soumettre Dieu lui-même à cette nécessité intelligible. Dieu ne peut donc pas agir en dehors de ces lois de la nature et il ne peut non plus les modifier, leur en substituer d'autres.

Pour manifester la liberté de Dieu, mais une liberté qui ne déstabilise pas la nature, saint Thomas, comme plusieurs de ses contemporains, admettait la distinction entre la puissance absolue et la puissance ordonnée de Dieu. Dans tout acte libre entrent en jeu trois facteurs : la lumière qui vient de l'intelligence, le choix du bien par la volonté, et l'exécution qui vient de la puissance. On appelle puissance absolue, la puissance considérée abstraction faite des deux autres instances. Je peux, de puissance absolue, me mettre à danser la danse du ventre sur le bureau ou prendre un sens interdit. La puissance ordonnée, elle, désigne la même puissance en tant qu'intègre ces autres instances. La puissance absolue est donc une *abstraction*, quelque chose qui n'existe que dans l'esprit.

A propos de Dieu, on dira que, de puissance absolue, il peut tout faire, sauf ce qui est contradictoire (un cercle carré). De puissance ordonnée, il y a des choses que Dieu ne peut

absolument pas faire, parce qu'elles sont contraires à sa sagesse et à sa bonté, comme par exemple de mentir ou de pécher. Si, en effet, dans la créature, il peut y avoir dissociation entre la puissance et les autres instances de l'acte volontaire (je peux faire ce qui n'est ni sage, ni bon), c'est absolument impossible en Dieu. Ce qui est possible pour Dieu de puissance absolue mais non de puissance ordonnée n'est donc d'aucune manière une possibilité réelle, c'est-à-dire quelque chose qui pourrait effectivement arriver. Le recours à l'hypothèse de la puissance absolue est un pur procédé intellectuel qui permet de mesurer le degré de nécessité de tel ou tel fait. Lorsque saint Thomas explique, par exemple, que, de puissance absolue, le Père ou l'Esprit auraient pu s'incarner à la place du Fils, son intention est de mieux comprendre pourquoi c'est précisément le Fils qui s'est incarné Puisque, de puissance absolue, une autre Personne que le Fils aurait pu s'incarner, c'est que l'incarnation du Fils relève d'un choix de la sagesse de Dieu, dont on peut rechercher les raisons de convenance, et non d'une nécessité qui ne lui aurait pas laissé le choix.

Or, vers la fin du siècle, l'hypothèse de la puissance absolue devient une réalité menaçante. Dieu peut, à tout moment, intervenir de *potentia absoluta*. La nature des choses n'est pas une limite imposée à Dieu. Mais, c'est oublier que la nature des choses est l'expression de la libre sagesse de Dieu. En fait, la thèse de la puissance absolue dissocie dangereusement la puissance de la sagesse et de la bonté. Elle sépare liberté et valeur.

2°- *Le scepticisme*. La critique théologique des possibilités de la raison philosophique engendre un certain scepticisme : que valent, en effet, des raisonnements ou des lois qui peuvent être contredits ou suspendus à tout moment ? La vérité est-elle accessible à l'homme ? En contrepartie, le souci épistémologique prend des proportions démesurées. On vérifie avec un luxe de détails la validité des raisonnements. On s'intéresse plus à la correction d'un raisonnement qu'à la vérité qu'il permet d'atteindre.

3°- *L'indépendance de la philosophie*. Assez paradoxalement, cette relativisation théologique de la philosophie conduit à la reconnaissance de l'indépendance de la philosophie. Tant que la philosophie apparaissait très étroitement liée à la théologie, elle faisait l'objet d'un contrôle non moins étroit. A partir du moment où il est admis que les théories philosophiques ne sont en définitive que de vastes hypothèses et que, de toute manière, Dieu peut *de potentia absoluta* faire les choses autrement, la philosophie n'est plus perçu comme « intéressant » la foi : elle ne la soutient ni ne la menace. Ce que les aristotéliciens radicaux n'avaient pu obtenir des théologiens qui croyaient encore à la valeur de la philosophie et à l'harmonie entre la philosophie et la théologie, les philosophes postérieurs l'obtiennent de théologiens qui ne croient plus guère à cet accord. La philosophie est ainsi « libérée » de toute contrainte théologique et peut se livrer à l'explication du monde.

4°- Dernière conséquence de ce divorce, la théologie doit se trouver de nouveaux instruments. D'où le développement d'une logique de la foi distincte de la logique philosophique. On cherche en effet à rendre la théologie autonome par rapport à la conceptualité philosophique.

II. Les traditions doctrinales à la fin du XIIIe siècle

Pendant le dernier quart du XIIIe siècle, la question des rapports entre foi et raison prend la figure d'un débat sur le rapport entre la foi et l'aristotélisme. Alors que saint Thomas avait tenté de manifester l'harmonie entre la foi et un aristotélisme purifié, « christianisé », les aristotéliciens radicaux, d'un côté, plaident pour un aristotélisme purement philosophique, déconnecté des préoccupations théologiques et, de l'autre côté, de loin le plus puissant, il ne manque pas de théologiens pour soutenir que l'aristotélisme est incapable de rendre raison d'une vision authentiquement chrétienne du monde. Par exemple, l'intellectualisme d'Aristote lui interdit, pense-t-on, de rendre compte de la spontanéité de l'esprit humain et spécialement de l'absolu de la liberté humaine, comme image de Dieu.

A la faculté des arts, la condamnation de 1277 et le contrôle doctrinal qui s'en est suivi, ont créé un climat de suspicion assez pesant. Un maître es-arts, Jacques de Douai dit sans ambages :

> « Bien que la philosophie soit la grande perfection de l'homme, les philosophes sont de nos jours oppressés [...] Et de même qu'aujourd'hui les philosophes sont oppressés et souffrent, dans l'Antiquité ils souffrirent beaucoup, tel Boèce [...]. Et le fait que les philosophes soient oppressés en retient beaucoup de faire de la philosophie. »

La tendance générale reste à l'aristotélisme, qu'illustrent des maîtres comme Pierre d'Auvergne († 1304). D'autres maîtres sont parfois qualifiés d'averroïstes - ainsi Ferrand d'Espagne ou Gilles d'Orléans -, mais il est difficile de tracer la frontière entre averroïsme et aristotélisme.

A la faculté de théologie de Paris, deux maîtres séculiers - fort opposés entre eux et qui se sont d'ailleurs affrontés directement - sortent du rang : Henri de Gand (vers 1240-1293), qui passe pour le principal représentant du « néo-augustinisme », et Godefroid de Fontaines (vers 1250-1306 ?), partisan d'un aristotélisme plus radical que celui de saint Thomas sans verser pour autant dans l'« averroïsme ».

Henri et Godefroid se sont vivement opposés en particulier sur la question de la liberté. Pour Godefroid, la volonté est totalement déterminée par le jugement de l'intellect pratique. Elle tend nécessairement, pour l'acquérir, vers le bien que lui représente l'intellect pratique. La liberté ne se situe donc pas dans la volonté mais dans l'acte du jugement pratique, dans cette aptitude qu'à l'intelligence à prendre du recul par rapport aux sollicitations immédiates. Il est donc impensable que la volonté ne choisisse pas le bien que l'intellect lui présente comme le meilleur.

Pour Henri de Gand, la volonté est une faculté supérieure à l'intelligence et c'est elle que réside la liberté. Certes, pour choisir il faut connaître, mais la connaissance n'est qu'une condition du choix, elle n'en est pas la cause.

> « Il y a ce qui dirige avec autorité, et qui est supérieur, comme le maître commande le domestique ; c'est de cette façon que la volonté dirige l'intellect. Il y a ce qui dirige à la façon d'un serviteur, comme le domestique dirige le maître en portant de nuit la lanterne de peur que le maître ne se blesse ; diriger de cette manière là, c'est être inférieur et c'est ainsi que l'intellect dirige la volonté ; la volonté peut faire que l'intellect arrête de penser et de la diriger, comme le maître peut le faire avec son domestique. » (*Quodl.* I, 14).

Cet affrontement entre le volontarisme d'Henri et l'intellectualisme de Godefroid dans l'approche de la liberté recèle de profonds enjeux philosophiques. Le volontarisme d'Henri a pour effet de mettre en vif relief la transcendance de l'homme sur la nature, l'indépendance et la spontanéité de l'esprit humain. Ainsi le thème de l'automouvement de la volonté est une manière de refuser l'application à l'ordre de l'esprit des lois qui président à l'ordre physique. Il y a en effet « rupture » entre la nature et l'esprit. L'intelligence « relaie » la nature mais face à la nature la volonté reste souveraine. Le danger évident de cette position est de déconnecter la volonté de la valeur : la valeur n'est plus le bien mais l'affirmation de l'indépendance de la volonté. Avec pour conséquence de rendre inintelligible l'acte libre. Godefroid aura beau jeu de dire : « Je veux parce que je veux, c'est la manière de parler des enfants » (*Quodl*. 10, 13). L'intellectualisme de Godefroid, lui, achoppe face au mystère du mal et du péché, car de soi, il conduit à une sorte de socratisme : nul n'est méchant volontairement.

En fait, ce sont deux spiritualités qui s'affrontent. Celle d'Henri est une spiritualité de rupture avec le monde : l'homme n'est jamais aussi libre que lorsqu'il dit non ; celle de Godefroid est une spiritualité de consentement : l'homme n'est jamais aussi libre que lorsqu'il dit oui.

Chez les religieux, il faut mentionner l'oeuvre de deux ermites de Saint-Augustin, Gilles de Rome et Jacques de Viterbe, mais la fin du XIIIe siècle est marquée par le conflit doctrinal qui oppose franciscains et dominicains autour de la mémoire de Thomas d'Aquin.

Même s'ils sont loin de former un bloc monolithique - la querelle sur la pauvreté les divise - les franciscains développent une théologie augustinisante qui témoigne d'une profonde méfiance à l'égard du rationalisme philosophique. Dans une lettre célèbre du 1er juin 1285, Jean Peckham oppose nettement l'augustinisme traditionnel des Mineurs et les nouveautés inconsidérées (des Prêcheurs) :

> « Vous savez que nous ne réprouvons aucunement les études philosophiques pour autant qu'elles servent (*famulari*) aux mystères théologiques ; mais nous réprouvons ces nouveautés profanes qui, contre la vérité philosophique et au détriment des Pères, se sont introduites, il y a environ vingt ans, dans les profondeurs de la théologie, entraînant le rejet et le mépris manifeste de la doctrine des Pères. Quelle doctrine est donc la plus solide et la plus saine, celle des fils de saint François, à savoir le fr. Alexandre, de sainte mémoire, le fr. Bonaventure et leurs semblables, qui dans leurs traités, exempts de tout reproche, se fondent sur les Pères et les philosophes, ou bien celle toute nouvelle (*novella*) qui lui est presque toute contraire et qui détruit tant qu'elle peut et amoindrit (*enervat*) tout ce qu'Augustin enseigne sur les règles éternelles et la lumière immuable, les puissances de l'âme, les raisons séminales présentes dans la matière et un grand nombre d'autres choses semblables ? »

Parmi les thèses communes à la plupart de ces maîtres, on peut mentionner la pluralité des formes substantielles dans l'homme (Pierre est une substance en acte par une première forme, un corps par une autre forme, un vivant par une troisième... L'âme spirituelle ne s'unit donc pas directement au corps. Ce n'est pas elle qui confère au corps sa constitution biologique), ou, en psychologie, la possibilité d'une connaissance intellectuelle directe du singulier, la possibilité d'une expérience directe de l'âme humaine par elle-même, le primat de la volonté et de l'amour sur l'intelligence et la connaissance

Parmi les théologiens franciscains, qui circulent volontiers de part et d'autre de la Manche, signalons, Gauthier de Bruges, farouche promoteur du volontarisme : la volonté est absolument souveraine ; elle peut même refuser le bien vu avec évidence, Guillaume de la Mare († vers 1290/98), fidèle disciple de saint Bonaventure, Jean Peckham († 1292), l'italien Matthieu d'Aquasparta († 1302), qui, devenu cardinal, défendra la suprématie temporelle du pape contre Philippe le Bel, Richard de Mediavilla (Middelton ?), Roger Marston († 1303)...

Pierre-Jean Olieu (Olivi) a été marginalisé dans son Ordre en raison de ses prises de position en faveur d'une pauvreté radicale. Mort en odeur de sainteté en 1298 à Narbonne, il est très vite devenu la figure de référence du mouvement franciscain spirituel. Mais Olieu est aussi un penseur original qui, au nom de la foi chrétienne, coupe les ponts avec l'aristotélisme... et même la philosophie. Dans son exaltation de la subjectivité et de sa spontanéité, il refuse absolument l'idée que l'esprit humain dépende du monde extérieur. D'une part, il récuse toute dépendance de l'intelligence à l'égard de l'objet. L'objet ne cause pas la connaissance car la pensée est un acte purement subjectif de l'âme. C'est l'intelligence seule qui, sous l'action de la volonté, tourne son attention vers l'objet, s'élance vers lui, pour se modeler sur lui, se conformer à lui. D'autre part, la volonté jouit d'une liberté inconditionnée par l'intelligence.

> « Tous les catholiques disent, et sont tenus de dire d'après la vraie foi, que la volonté en tant qu'elle est libre est une faculté active [...]. Mais beaucoup de philosophes païens et arabes semblent penser le contraire : [...] ils veulent en effet que, de soi et par sa pure essence, la volonté ne soit qu'une faculté passive. [...] Aussi veulent-ils qu'elle soit toujours mise en mouvement par son objet, en tant qu'il est appréhendé par l'intellect. »

Olieu considère cet intellectualisme comme une véritable hérésie qui subvertit la foi chrétienne. En opposition, il développe une explication de l'acte libre dans laquelle l'objet n'exerce absolument aucune espèce de causalité efficiente. Il ne sert même pas à « exciter » la volonté, à « attirer son attention ». La volonté est en effet cause efficiente totale de ses actes et son choix n'a pas à se justifier par des raisons suffisantes. L'objet présenté par l'intelligence n'est donc que le terme de l'acte volitif.

Sans être franciscain, le laïc catalan Raymond Lulle († 1315/16) a été imprégné par l'esprit de saint Bonaventure. Dans son ardeur apologétique à convertir les musulmans, il cherche à mettre au

point un « Art », c'est-à-dire une méthode pour découvrir la vérité et convaincre les infidèles de la vérité du christianisme. Partant d'un petit nombre de vérités admises par les trois religions - les grands attributs de Dieu -, Lulle combine entre elles ces vérités-principes et en déduit rationnellement toutes les vérités chrétiennes. Vision grandiose - et fragile - d'un savoir englobant qui n'est pas sans évoquer la conception bonaventurienne de l'unité du savoir.

Chez les dominicains, la fin du XIIIe siècle se caractérise par la mise en place d'une tradition thomiste... grâce au zèle des franciscains ! En effet, quelques années à peine après la mort de Thomas, vers 1277/79, un théologien franciscain, Guillaume de la Mare, rédige un « correctoire » des oeuvres de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire un petit opuscule qui signale les points sur lesquels saint Thomas s'est trompé. Les franciscains adoptent ce petit livre en 1282. La riposte dominicaine ne se fait pas attendre. D'une part, les autorités de l'Ordre défendent vigoureusement la mémoire du maître et vont exiger une certaine unanimité doctrinale : les chapitres commencent par interdire toute critique de la pensée de Thomas, puis, dès 1286, ils ordonnent de promouvoir cette pensée qui tend à devenir la doctrine officielle des dominicains. D'autre part, de jeunes maîtres dominicains prennent la défense de Thomas d'Aquin, en particulier en rédigeant des « correctoires du corruptoire ». Ainsi, à Paris, Jean de Paris († 1306) et Rambert de Bologne († 1308), et, à Oxford, Richard Knapwell († 1289), protomartyr du thomisme, excommunié par Peckham, et, sans doute, Robert d'Orford et Guillaume de Macclesfield. Vers la fin du siècle, ce mouvement prend la forme plus large d'une défense et illustration de la doctrine de l'Aquinate face aux théologiens qui récusent explicitement tel ou tel enseignement thomasien. C'est la littérature des *Impugnationes*, dont Bernard d'Auvergne nous a laissé plusieurs spécimens : contre Henri de Gand, contre Godefroid de Fontaines... Enfin, dans ce contexte polémique, plusieurs théologiens dominicains développent leur pensée en s'inspirant de l'oeuvre de saint Thomas. Le plus important est probablement, à Oxford, Thomas Sutton († après 1315).

En Allemagne, toutefois, où l'influence albertinienne est plus forte, les dominicains sont loin de se rallier unanimement au thomisme. Thierry de Freiberg († 1318/20), poursuivant, dans la ligne d'Albert, l'exaltation « intellectualiste » de l'intellect agent comme l'image de Dieu en l'homme, comme le fond secret de l'âme (*abditum mentis*) de la psychologie augustinienne, insiste sur la transcendance de l'intellect par rapport aux choses. Il récuse l'idée selon laquelle l'intellect serait passif face aux choses. Ce n'est pas l'objet qui cause l'intellection, mais c'est l'intellect qui d'une certaine manière « façonne » et constitue son objet. Tout ce qu'il y a de lumière intelligible dans la chose y est injecté par l'intellect, la chose n'étant qu'un support. On comprend que Thierry ait été considéré comme un « pionnier de l'idéalisme » (De Libera), un précurseur de la philosophie transcendantale de type kantien (Flasch).

En tous cas, il s'oppose franchement au thomisme et n'hésite pas à s'attaquer à ses thèses fondamentales, comme la distinction de l'être et de l'essence dans les créatures ou encore la séparabilité des accidents et de la substance.

> « Cette réponse sophistique, fille de l'inculture et de l'ignorance, subvertit les fondements de la nature et de la science : elle détruit, en effet, la raison propre des substances et des accidents et leur différences réciproques ».

En fait, Thierry reproche à Thomas d'avoir « trafiqué » la philosophie de manière à l'harmoniser avec les exigences de la théologie, alors que, selon lui, héritier d'un certain rationalisme albertinien, la philosophie doit se développer selon sa ligne propre sans aucune interférence théologique.

Entre les intellectualistes purs qui s'orientent vers une philosophie indépendante et les volontaristes qui isolent la subjectivité humaine de la nature, abandonnée à la philosophie, l'idéal d'une harmonie entre la foi et la raison semble perdu de vue.

Onzième leçon : Jean Duns Scot

Aux lendemains de 1277, Jean Duns Scot - *Doctor subtilis* - a tenté de réaliser un subtil équilibre. D'une part, alerté par la condamnation, il a un sens très vif des limites de l'entreprise philosophique et des dangers qu'une assimilation trop rapide d'Aristote peut faire courir à la foi chrétienne en sa spécificité - et le tort de Thomas d'Aquin, aux yeux de Scot, est précisément d'avoir manqué de rigueur critique dans la reprise de l'aristotélisme. Le grand danger de l'aristotélisme est en effet le naturalisme qui prétend assujettir Dieu aux lois de la nature, limiter son initiative en le subordonnant à ces lois. Là contre, le chrétien Duns Scot met l'accent sur la liberté de Dieu : le monde tel qu'il est et son histoire ne sont pas nécessaires au point de n'être pas, radicalement, le fruit de l'amour libre de Dieu. Mais, d'autre part, Scot n'entend pas revenir en arrière. Il retient de l'entreprise du XIIIe siècle une grande exigence de rigueur logique et épistémologique, ainsi que la recherche assidue de l'intelligibilité de la foi. Aussi est-il critique à l'égard d'un certain augustinisme naïf, telle qu'il sévissait dans la tradition franciscaine, ou encore chez celui qui semble être son interlocuteur privilégié : Henri de Gand.

Sur la vie de Jean Duns Scot, on sait en définitive peu de choses. Il est né probablement vers 1265/66 dans le village de Duns, près d'Édimbourg. C'est donc un Écossais, à ne pas confondre avec Jean Scot (dit l'Erigène), qui lui, est Irlandais. Très jeune, il entre chez les franciscains, où il est ordonné prêtre en mars 1291. Il étudie d'abord en Écosse, puis à Oxford. Il passe ensuite plusieurs fois d'Oxford à Paris, pour étudier puis pour enseigner. En 1303, il doit quitter Paris en 1303 parce qu'il refuse de soutenir le roi Philippe le Bel dans son attaque contre Boniface VIII. C'est cependant à Paris qu'en 1305, il accède au doctorat. Il dirige alors à Paris la chaire de l'école franciscaine avant d'être envoyé, en 1307, à Cologne, peut-être dans l'espoir d'ébranler le monopole dominicain sur la vie intellectuelle en Allemagne. Il meurt prématurément en 1308, laissant derrière lui une réputation de sainteté. L'Eglise l'honore d'ailleurs comme bienheureux et sa défense de l'immaculée conception de la Vierge lui a valu le beau titre de *Doctor marianus*.

Son oeuvre est essentiellement constituée par deux commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard. Le premier, qui date de 1301 environ, est traditionnellement appelé *Opus oxoniense* mais l'édition critique a préféré retenir le titre d'*Ordinatio*. Le second, qui date de 1302-1303, est désigné sous le titre de *Reportata parisiensia*. Les *reportationes* sont les notes de cours prises par les auditeurs. A ces deux ouvrages majeurs, il convient d'ajouter un traité de théologie philosophique (*De primo principio*), des *Quodlibeta*, ainsi que plusieurs commentaires de diverses oeuvres d'Aristote, en particulier d'importantes *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam* (vers 1295).

I. <u>Philosophie et théologie</u>

Duns Scot a exposé sa conception des relations de la philosophie et de la théologie dans la première question du Prologue de l'*Ordinatio*. La question posée est la suivante : « Est-il nécessaire qu'un certain enseignement (*doctrina*) soit surnaturellement inspiré à l'homme dans son état actuel ? » La question était classique - elle correspond à la q. 1, a. 1 de la *Summa theologiae* de saint Thomas. Face à l'émergence d'une sagesse philosophique qui se pose comme une explication globale de la réalité, le théologien doit en tout premier lieu justifier la nécessité d'une autre sagesse. Il doit dégager un espace pour la révélation et la théologie. Il le fait d'ordinaire en montrant les limites inhérentes à la philosophie : la philosophie ne peut prétendre tout expliquer.

Dans le texte qui nous occupe, Scot déclare : « Il y a sur cette question une controverse entre les philosophes et les théologiens. » En effet,

> « les philosophes tiennent que la nature est parfaite et ils nient la perfection surnaturelle ; les théologiens, par contre, connaissent l'imperfection (*defectus*) de la nature, la nécessité de la grâce et la perfection surnaturelle. »

Notez que Scot ne dit pas : « entre la philosophie et la théologie » mais « entre les philosophes et les théologiens ». Il ne raisonne pas sur des essences abstraites mais se place sur le terrain concret de l'histoire. Pour savoir si telle ou telle vérité est accessible à la philosophie, saint Thomas examinait si, de soi, cette vérité était rationnellement démontrable. Duns Scot, lui, se demande plutôt si, au cours de l'histoire, elle a de fait été démontrée par un philosophe. Pour lui, la philosophie est donc d'abord une expérience historique concrète.

Or, pour les philosophes,

> « aucune connaissance surnaturelle n'est nécessaire à l'homme en cet état, mais il peut acquérir par l'action des causes naturelles toute la connaissance qui lui est nécessaire ».

Ainsi, puisque l'intellect possible, capacité naturelle de recevoir la connaissance, est ouvert à la totalité de l'être, il doit y avoir une puissance naturelle active - l'intellect agent - capable de l'actualiser pleinement, c'est-à-dire de lui faire connaître tout ce qui est connaissable.

Avant de réfuter cette théorie, Duns Scot propose quelques remarques méthodologiques fondamentales qui éclairent bien son projet : les réalités surnaturelles, explique-t-il, échappent totalement à l'investigation de la raison naturelle ; « il est donc impossible ici de faire usage contre Aristote de la raison naturelle ». Les arguments pour montrer les limites de la philosophie seront donc des arguments théologiques, supposant la foi. Scot critique donc la philosophie de l'extérieur, à partir de la foi. Sa démarche est ici bien différente de celle de saint Thomas qui, par la thèse du désir naturel de voir Dieu, s'efforçait de montrer comment la nature faisait comme naturellement appel au surnaturel. Examinons les principaux arguments de Scot contre les prétentions de la philosophie.

Premier argument : Majeure : Tout agent qui agit par la connaissance doit avoir une connaissance distincte (c'est-à-dire non confuse) de la fin qu'il poursuit par son action. Mineure : Or, par ses seules ressources naturelles, l'homme est incapable de connaître distinctement quelle est sa fin. Conclusion : Une connaissance surnaturelle lui est donc nécessaire.

Tout repose évidemment sur la mineure : le philosophe est comme tel incapable de connaître la vraie destinée de l'homme. Scot le prouve et par l'histoire et par la raison. D'une part, l'histoire montre qu'Aristote (« incarnation » de la Philosophie) n'a pas connu la fin véritable de l'homme : il s'est imaginé qu'elle consistait dans la connaissance acquise des substances séparées, c'est-à-dire des êtres immatériels. D'autre part, la raison établit que

> « nous ne connaissons la fin propre d'une substance qu'à partir de ses actes qui nous sont manifestes et qui nous montrent que telle fin appartient à telle nature ».

Par exemple, je sais que la fin (et la nature) du pommier est de produire des pommes, parce que je *constate a posteriori* qu'il produit des pommes, ce que je ne pouvais déduire *a priori*. Or, durant cette vie, où toute notre connaissance porte sur le monde sensible, rien n'indique que notre intelligence soit faite pour voir Dieu. Nous ne connaissons pas même notre nature profonde par laquelle nous sommes faits à l'image de Dieu et pour Dieu ! Sans la foi, l'homme est un mystère pour l'homme ; il se connaît seulement comme un être de nature et il ignore quelle est sa fin réelle, qu'il est capable de recevoir la grâce et que Dieu est pour lui l'objet le plus parfait. Sa nature et sa destinée surnaturelles lui demeurent voilées.

Deuxième argument : Tout agent doué de connaissance et qui agit en vue d'une fin doit connaître les moyens d'atteindre cette fin. Or, la connaissance philosophique ne permet pas de connaître ces moyens parce que la manière et les moyens d'acquérir la béatitude ne sont pas déductibles *a priori*. Ils ne dépendent en effet que de la seule volonté de Dieu.

> « La béatitude est donnée comme récompense pour les mérites que Dieu accepte comme dignes d'une telle récompense. Par conséquent, la béatitude ne découle pas de n'importe lesquels de nos actes mais elle est donnée librement par Dieu qui accepte certains actes en ordre à lui-même comme méritoires. »

Apparaît ici une thèse théologique, qui va jouer un grand rôle à la fin du Moyen Age : la thèse de l'*acceptatio divina* comme condition du mérite Un acte humain est méritoire, susceptible de conduire à la vie éternelle, non pas d'abord en vertu de sa nature intrinsèque mais en raison de la valeur que Dieu a librement décidé d'attacher à certains types d'acte.

Scot distingue en effet trois formes de « moralité » pour un acte humain. 1°- Une action est *moralement bonne en général* lorsqu'elle porte sur un objet que la raison me présente comme convenable pour l'homme. Par exemple, faire l'aumône est un acte moralement bon en général. 2°- Mais, une action humaine n'est jamais générale, abstraite : elle prend place dans un contexte déterminé par tout un ensemble de circonstances. Pour qu'elle soit *vertueusement bonne*, il faut donc non seulement que l'objet soit bon mais qu'elle soit accomplie dans les circonstances qui conviennent. En particulier, il faut qu'elle soit posée selon une bonne intention. Par exemple, si je fais l'aumône (acte objectivement bon en général) dans l'intention de me faire valoir aux yeux des hommes, mon action n'est pas vertueuse. 3°- Au-delà encore de la bonté vertueuse, il y a un troisième type de bonté morale : *la bonté méritoire* qui fait qu'un acte est digne d'être récompensé par la vie éternelle. Toute la question est de déterminer la nature exacte du rapport entre la nature de l'acte et cette récompense surnaturelle. La valeur méritoire découle-t-elle de la nature même de tel acte ou bien d'un « contrat » qui attache (arbitrairement) cette valeur à tel acte ? Jean Duns Scot s'oppose ici à saint Thomas pour qui tout acte posé sous l'action de la charité est de soi méritoire. Il annonce plutôt la conception nominaliste du mérite, sans sombrer pour autant dans ses excès : puisqu'il n'y a aucun lien entre la nature de l'acte et la vie éternelle, Dieu, diront les nominalistes, pourrait décider de donner la vie éternelle à ceux qui le haïssent et de la refuser à ceux qui l'aiment. Pour Duns Scot aussi, le caractère méritoire d'un acte relève en définitive d'une libre disposition de Dieu. C'est un lien de fait et non de droit. Si tel acte est méritoire, ce n'est pas parce qu'il est de soi de nature à conduire à la vie éternelle mais parce qu'il plaît à Dieu de tenir pour méritoire des actes de tel ou tel type. Mais, si c'est Dieu qui détermine lui-même, en vertu d'un décret positif, les actes qu'il tiendra pour méritoires, seule la révélation, parce qu'elle seule nous fait connaître les libres décisions de Dieu, nous permet de connaître les actes qui plaisent à Dieu. Sans la révélation, l'homme ne peut que s'égarer dans la conduite de sa vie

Troisième argument : Duns Scot attaque aussi la prétention de la philosophie à connaître vraiment Dieu - ce dont les philosophes faisaient la fin dernière de leur vie. L'expérience historique de la philosophie dans le domaine de la théologie naturelle se solde en effet par un large échec. Les philosophes, non seulement ont ignoré la Trinité qui est le dernier mot sur Dieu, mais ils ont aussi méconnu la liberté souveraine de Dieu en s'imaginant que la Cause première agissait de façon nécessaire.

Après cette critique en règle des philosophes, Duns Scot n'a pas de mal à établir que l'homme a besoin d'une connaissance surnaturelle. Mais que faut-il entendre par là ? Une connaissance, pour Scot, est surnaturelle non pas lorsque l'acte de connaître dépasse les capacités naturelles de la puissance cognitive (de droit, l'intellect humain, ouvert à la totalité de l'être, est capable de recevoir toute connaissance), mais lorsqu'elle est produite par une cause autre que celles qui d'ordinaire produisent la connaissance dans l'intellect.

> « Or, dans l'état présent, d'après le Philosophe, l'intellect possible est naturellement mû à la connaissance par l'intellect agent et le phantasme. Donc, seule la connaissance qui est causée par ces agents lui est naturelle. »

Est naturelle, par conséquent, la connaissance que l'intelligence humaine tire par abstraction des images et donc de l'expérience sensible. Or, par là, l'homme ne parvient pas à connaître toutes les vérités qui lui sont nécessaires pour atteindre sa vraie fin. D'où la nécessité d'une révélation, C.Q.F.D.

Concluons : Les philosophes, parce qu'ils n'ont pas les moyens de savoir que l'état actuel de l'homme ne dit pas tout de sa vraie nature, n'en exploite qu'une part infime, n'ont pas su aller jusqu'au coeur du réel. Partant de l'univers physique tel qu'ils l'appréhendaient, ils l'ont, à tort,

considéré comme le seul possible, comme l'expression d'une nécessité. Le chrétien, lui, sait que ce monde n'est qu'un modèle possible parmi d'autres et qu'il est le fruit d'une liberté absolue : celle de Dieu.

Parmi les différents modèles pour penser les rapports de la philosophie et de la théologie, Duns Scot privilégie donc celui de la discontinuité : c'est par son échec à montrer à l'homme sa vraie fin et les moyens de l'atteindre que la philosophie, comme expérience historique, en appelle en définitive à une révélation historique.

II. <u>La métaphysique comme ontologie</u>

Pour soucieux qu'il soit de bien marquer les limites de la philosophie, afin de faire place à la foi, Duns Scot n'en est pas moins conscient de la valeur de la philosophie. En particulier, la philosophie, et spécialement la métaphysique, doit permettre un discours rationnel sur Dieu. Il faut donc fonder la métaphysique sur des bases solides et stables. Opération difficile, car la métaphysique est une science fragile. Duns Scot la voit menacée sur deux fronts. *Primo*, comme science de l'être en tant qu'être, la métaphysique est méconnue par les théories de la connaissance qui, confondant le fonctionnement de l'intellect après le péché originel avec son fonctionnement de droit, font de la réalité sensible, corporelle, l'objet propre de notre intelligence. Si tel était le cas, l'intellect humain ne pourrait pas dépasser le stade de la physique, science de l'être sensible. Tout discours sur un au-delà de l'expérience et en particulier sur Dieu serait interdit. *Secundo*, la métaphysique est menacée par la thèse, pourtant traditionnelle chez les théologiens, de l'analogie de l'être. Cette thèse, trop floue, ne permet pas un vrai discours scientifique sur Dieu.

Scot entreprend donc de « refonder » la métaphysique sur des bases plus solides. Je résume en quatre points son approche :

1°- Ce sont la révélation et la foi qui ont permis à la métaphysique d'émerger comme science de plein droit, distincte de la physique. En effet, la foi révèle à l'homme la dignité de son intelligence et toute l'amplitude de son objet. Si je ne savais pas, par la foi, que mon intelligence est faite pour autre chose que pour l'être sensible, je ne pourrais jamais entrer en métaphysique. Certes, le philosophe persan Avicenne a découvert que « la première chose qui tombe sous les prises de l'intellect, c'est l'étant (*Primum quod cadit in intellectu est ens*) », c'est-à-dire que, de même que l'objet de la vue est le coloré et que dès lors qu'un objet est coloré, il est appréhendé par la vue, de même dès lors qu'une chose est un étant, elle est connue par l'intellect. Mais, pour Scot, c'est comme croyant qu'Avicenne a fait cette découverte. Il a, en effet, comme Averroès le lui reprochait,

> « mélangé sa religion - la religion mahométane - aux choses philosophiques et il a affirmé certaines choses comme philosophiques et prouvées par la raison et d'autres comme consonantes à sa secte ».

Scot lui en fait plutôt gloire. Bref, c'est la religion qui donne à la métaphysique son véritable objet.

2°- La métaphysique possède une forte unité, car son objet lui-même - l'étant - est un. En effet - et c'était une thèse très novatrice -, pour Scot, le concept d'étant est univoque. Cela veut dire qu'il a exactement le même sens, renvoie exactement au même « signifié », quelle que soit la réalité à laquelle on l'attribue. Avant Scot, les théologiens tenaient communément pour l'analogie de l'étant. Le terme d'étant lorsqu'il est appliqué à Dieu, à l'homme, au chien, au grain de poussière, renvoie tout à la fois à des signifiés différents (l'être de Dieu n'est pas l'être de l'arbre) mais qui présentent pourtant un certain rapport (l'être de l'arbre est causé par l'être de Dieu) et donc une certaine unité qui justifie l'usage d'un seul terme. Pour Scot, cela ne suffit pas : l'unité du concept analogue est trop lâche pour fonder un vrai discours scientifique sur Dieu. Elle conduit en fait à l'agnosticisme. Pour lui, le terme « étant » doit avoir exactement le même sens quel que soit le sujet auquel on l'applique. Il doit être univoque.

3°- Affirmer l'univocité de l'étant, c'est faire du concept d'être un concept minimal, « résiduel ». Une sorte de plus petit dénominateur commun. Or, qu'ont de strictement commun Dieu et le grain de poussière ? De « ne pas être rien », d'être posés dans la réalité. L'être de Scot n'est donc que le contraire du néant, une détermination extrêmement pauvre.
4°- La métaphysique, science de l'être en tant qu'être, est une ontologie, une étude de l'être et de ses propriétés, qui englobe comme un de ses secteurs la théologie (naturelle), étude du premier étant, de l'étant infini. Pour saint Thomas, Dieu était la cause transcendante de l'objet de la métaphysique ; pour Scot, il est une partie de l'objet de la métaphysique.

III. L'interprétation du Décalogue

L'« esprit » du scotisme, son attention à distinguer l'ordre de la nature de l'ordre de la charité, se manifeste aussi dans la manière dont Scot comprend le Décalogue.

Pour qu'un acte humain soit bon, il doit être conforme aux normes objectives que la raison présente à la volonté. Mais ces normes objectives, d'où viennent-elles, et comment en prenons-nous connaissance ? On peut, très schématiquement, répartir les doctrines morales en deux catégories antagonistes : les morales positivistes et les morales naturalistes. Pour le positivisme moral, une chose est bonne parce qu'elle est commandée et mauvaise parce qu'elle est interdite. La bonté ou la malice d'un acte dépend donc de la seule volonté du législateur. Cette position met bien en lumière la liberté du législateur mais au risque de l'arbitraire et elle prive le sujet moral de tout repère autre que le fait positif du commandement. Je ne pas savoir *a priori* ce qui est bon. Je dois attendre un commandement qui me l'indique. Dans cette perspective, la grande vertu est l'obéissance de la volonté au commandement. Pour le naturalisme, une chose est bonne parce qu'elle est conforme à la nature du sujet moral. Si un acte va dans le sens du développement authentique de ma nature humaine, il est bon. Sinon, il est mauvais. La loi ne fait, en définitive, que manifester la convenance de telle action avec la nature du sujet. Dans cette perspective, l'intelligence est appelée à jouer un rôle décisif dans la vie morale. Il s'agit pour chaque homme de reconnaître sa nature et ses lois essentielles - qu'exprime la loi naturelle - pour s'orienter librement vers son plein accomplissement.

La morale de Duns Scot se situe quelque part entre ces deux pôles. D'une part, il récuse le naturalisme en ses formes extrêmes, qui, d'après lui, éliminent la liberté divine et rendent problématiques la nécessité de la révélation. Mais, d'autre part, contrairement à l'idée caricaturale qu'on s'en fait parfois, le Docteur subtil n'adhère pas au positivisme moral pur et simple.

Duns Scot admet, en effet, l'existence d'une loi naturelle, mais il distingue aussitôt loi naturelle au sens strict et loi naturelle au sens large. Au sens strict, la loi naturelle énonce les principes pratiques ou moraux absolument nécessaires pour que l'homme atteigne le Bien absolu, à savoir Dieu, et les conclusions qui s'en déduisent. La connaissance de cette loi naturelle ne requiert pas de soi la révélation. L'homme peut y accéder par sa seule raison. Mais, concrètement, Duns Scot limite considérablement l'extension de cette loi naturelle au sens strict au profit de la loi naturelle au sens large. Celle-ci comprend les préceptes qui

> « sont en grande harmonie avec cette loi mais ne découlent pas nécessairement des principes qui sont connus en vertu même de leurs termes. »

Cette distinction joue à plein dans l'interprétation que Duns Scot donne du Décalogue (*Ord*., III, d. 37). Pour saint Thomas d'Aquin, le Décalogue est l'expression pure et simple de la loi naturelle, c'est-à-dire que les dix commandements peuvent être déduits rationnellement des premiers principes de la raison pratique (*Summa theologiae*, *Ia-IIae*, q. 100). Du moins, de droit, car, de fait, en raison de l'obscurcissement de la conscience morale consécutif au péché originel, il a été moralement nécessaire que Dieu les révèle. Duns Scot n'est pas de cet avis. Pour lui, seuls les commandements de la première table (les commandements qui énoncent nos devoirs envers Dieu : « Tu n'auras pas

d'autres dieux », « Tu n'utiliseras pas le nom de Dieu en vain »...) relèvent de la loi naturelle au sens strict. Même *de potentia absoluta*, Dieu ne peut pas faire que l'on parvienne à lui si on ne l'aime pas. Par contre, Duns Scot estime que les commandements de la seconde table (les commandements qui concernent le prochain), comme le commandement de ne pas tuer ou celui de ne pas voler, ne présentent pas la même nécessité :

> « [les choses prescrites ou défendues dans la seconde table] ne sont pas des principes pratiques, ni des conclusions qui en découleraient. En effet, la bonté des commandements positifs de la seconde table n'est pas à ce point nécessaire par rapport à la fin dernière (si ce n'est en vertu de la loi positive) que, sans elle, on ne puisse être sauvé. De même la malice défendue par les commandements de la seconde table n'est pas grave au point d'empêcher l'obtention de la vie éternelle (si elle n'était pas interdite). »

Scot ne voit pas de lien absolument contraignant entre, par exemple, le fait de ne pas voler ou de ne pas tuer et l'obtention de la béatitude. Dieu, *de potentia absoluta*, ne pouvait certes pas créer un univers où il aurait été possible d'atteindre Dieu sans l'aimer, mais il aurait bien pu créer un univers où il aurait été possible d'atteindre Dieu tout en volant son prochain ou en le tuant.

Essayons de comprendre. L'intention de Scot n'est évidemment pas d'inciter au crime ! Il veut seulement souligner que les commandements de la seconde table, bien qu'ils soient en harmonie avec les commandements de la première table, ne présentent pas le même degré de nécessité qu'eux. En particulier, ils ne peuvent être déduits à partir de la nature humaine : ils doivent être révélés. Par exemple, il est vrai que, dans l'état actuel, où l'homme est plus incliné à la recherche de son bien propre qu'à celle du bien commun, la propriété privée vaut mieux que le communisme pour maintenir la paix sociale. Mais ce n'est pas une loi nécessaire : les franciscains ne mettent-ils pas tout en commun ?

D'ailleurs, poursuit Scot, la preuve que ces commandements n'ont pas la même nécessité que ceux de la première table, c'est que Dieu en a dispensé certains hommes, ainsi qu'on peut le voir dans l'Écriture. Scot mentionne alors certains cas qui embarrassaient depuis longtemps les théologiens : le cas d'Abraham auquel Dieu demande de tuer Isaac ou encore celui des hébreux qui, lors de l'exode, volent les égyptiens.

En morale, comme en métaphysique, Duns Scot s'efforce donc de relativiser l'idée de nature en soulignant la contingence de l'ordre métaphysique et moral. Il limite ainsi les prétentions de la raison philosophique. Non sans ouvrir la voie à une dangereuse déstabilisation de l'ordre naturel. Mais cette relativisation est le corrélat d'une forte insistance sur la liberté de Dieu. Sa critique de la raison pure veut faire d'autant mieux ressortir la nécessité de la révélation des libres desseins de l'amour divin, à la fois comme explication ultime des structures de l'univers et comme normes de l'agir humain.

Douzième leçon : La vie doctrinale dans l'ordre des Frères Prêcheurs au XIVe siècle

Deux courants doctrinaux majeurs, et fort différents entre eux, caractérisent la vie doctrinale de l'ordre dominicain dans la première moitié du XIVe siècle. D'une part, malgré certaines résistances internes, le thomisme devient la norme de l'enseignement et, de ce fait, inspire plus ou moins profondément la réflexion des principaux théologiens dominicains. D'autre part, l'école dominicaine allemande, héritière de certains aspects de la pensée de saint Albert, donne son fondement doctrinal au mouvement spirituel de « mystique rhénane ».

I. Les vicissitudes du thomisme

De même qu'à la fin du XIIIe siècle, c'est l'opposition, surtout franciscaine, qui avait porté les dominicains à faire bloc autour de l'oeuvre de saint Thomas, de même, au début du XIVe siècle, l'affaire Durand de Saint-Pourçain renforce le caractère « officiel » du thomisme à l'intérieur de l'Ordre.

Tous les héritiers de la première école dominicaine, assez conservatrice et d'orientation augustinienne, ne s'étaient pas reconnu dans le tournant albertino-thomiste. L'un des adversaires les plus acharnés de Thomas d'Aquin est le dominicain Robert Kildwarby († 1279). De même, au tout début du XIVe siècle, Jacques de Metz manifeste une certaine indépendance vis-à-vis de la discipline thomiste de l'Ordre. Mais c'est son disciple, Durand de Saint-Pourçain (1270/75-1334), qui fut la pierre de scandale. Lorsqu'il commente les *Sentences* en 1307/08, ce dominicain bourbonnais soutient des thèses qui s'éloignent sensiblement de celles de Thomas d'Aquin. Elles sont certes l'écho d'un certain augustinisme, mais comportent aussi une critique radicale de l'aristotélisme au nom d'une simplification philosophique qui n'est pas sans annoncer celle d'un Ockham. Durand n'est-il pas *Doctor modernus* ?

La conception que Durand se fait des rapports foi-raison est très opposée à celle de l'Aquinate. Il tend en effet à séparer nettement la théologie, fondée sur la seule autorité de la foi, de la philosophie. Ainsi, alors que saint Thomas, soucieux de manifester la continuité entre philosophie et théologie, pensait qu'il était possible de réfuter philosophiquement les critiques contre la possibilité de telle ou telle vérité, Durand tient que c'est impossible.

En théologie même, Durand exalte d'autant l'autorité de l'Ecriture qu'il entend relativiser celle des théologiens et des Pères. Pour lui, qui ne brille pas par son sens de la tradition ou son respect des autorités, la théologie consiste en définitive à appliquer directement la raison humaine au donné de foi.

> « Pour parler et écrire sur les choses qui ne relèvent pas de la foi, il convient de s'appuyer sur la raison plutôt que sur l'autorité de je ne sais quel docteur aussi solennel ou célèbre qu'on voudra et de ne tenir pour rien n'importe quelle autorité humaine quand, par la raison, est mise en lumière la vérité contraire. [...] Tout homme qui abandonne la raison pour une autorité humaine tombe dans la stupidité des bêtes de sorte qu'il est comparé au bétail stupide et lui devient semblable. Qui serait assez téméraire pour oser prétendre qu'il faut plutôt acquiescer à l'autorité d'un docteur qu'à l'autorité des saint Docteur de l'Écriture sainte, Augustin, Grégoire, Ambroise et Jérôme, que la sainte Eglise romaine a élevé à une gloire égale ? [...] De tout cela, il ressort qu'obliger quelqu'un à ne pas enseigner ni écrire des choses qui s'écartent de ce qu'un Docteur déterminé [entendez : Thomas d'Aquin] a écrit, c'est faire passer ce Docteur avant les saints Docteurs, c'est fermer le chemin à la recherche de la vérité et faire obstacle au savoir, c'est non seulement cacher la lumière de la raison sous le boisseau mais l'opprimer violemment. »

Le premier cours de Durand sur les *Sentences* connaît une certaine diffusion qui émeut les autorités de l'Ordre. Le chapitre général de 1309 (Saragosse) réagit :

« Nous voulons et enjoignons strictement à tous les lecteurs et sous-lecteurs d'enseigner et de déterminer en accord avec la doctrine et les oeuvres de notre vénérable docteur, le frère Thomas d'Aquin. »

Un peu plus tard, en 1313, le chapitre général de Metz prend des mesures sévères pour empêcher que le cas de Durand se reproduise et impose un véritable contrôle de l'enseignement et des publications des frères.

Entre temps, Durand a, en 1310/11, remanié son commentaire (rédaction B), ce qui lui a permis d'accéder à la licence (1312). Surtout, en 1313, le pape Clément V l'appelle à la cour pontificale d'Avignon, ce qui le met à l'abri du zèle de ses confrères. Il était temps, car, en 1314, plusieurs de ses propositions sont censurées par l'Ordre dominicain comme dangereuses et en 1316/17 on dresse une liste des points sur lesquels il s'écarte de saint Thomas. En 1317, Durand devient évêque. Il met alors au point une troisième et définitive version de son *Commentaire* (rédaction C).

La canonisation de Thomas d'Aquin par Jean XXII en Avignon, le 18 juillet 1323, confirme l'autorité doctrinale de saint Thomas chez les dominicains et commence à l'étendre à l'ensemble de l'Eglise. Admirateur de Thomas d'Aquin, Jean XXII, par cette canonisation, entend promouvoir un modèle de sainteté pour les universitaires, appelés à se sanctifier par l'étude de la théologie. Il veut aussi honorer l'ordre des Prêcheurs. Il veut surtout porter un nouveau coup à ses adversaires, les franciscains « spirituels » partisans d'une pauvreté radicale. Saint Thomas a en effet défendu une interprétation « modérée » de la pauvreté évangélique.

Même si on canonise un homme et non pas une doctrine, la canonisation de Thomas d'Aquin a eu d'importantes retombées doctrinales. En particulier, elle achève de le laver des soupçons dont sa doctrine avait fait l'objet depuis la condamnation de Tempier. Étienne Bourret, évêque de Paris, ne s'y trompe pas, qui annule dès 1325 la condamnation de son prédécesseur dans la mesure où elle atteindrait saint Thomas.

Parmi les figures dominicaines qui, de façon plus ou moins fidèle, ont défendu et promu les doctrines thomistes, il faut mentionner en premier lieu le breton Hervé de Nédellec (1250/60-1323). Hervé est un redoutable polémiste, qui lutta pied à pied contre Henri de Gand, Jacques de Metz, Durand... Maître de l'Ordre en 1318, il est un des artisans de la canonisation de Thomas d'Aquin. Toutefois, son orthodoxie thomiste a été suspectée. Il est vrai qu'il nie, par exemple, la distinction réelle de l'être et de l'essence dans les créatures qui est pourtant une des clés de voûte de la métaphysique thomiste. Cela dit, il a eu le grand mérite, à une époque où cela n'allait plus de soi, de défendre la valeur de la raison philosophique et son harmonie avec la foi, en insistant, par exemple, sur la possibilité d'une démonstration vraiment philosophique de l'existence de Dieu.

Guillaume de Pierre Godin (vers 1260-1336), futur cardinal, est l'auteur d'un commentaire sur les *Sentences* (Paris, 1299/1301) qui reçut le titre de *lectura thomasina* et fut abondamment utilisé par les thomistes postérieurs. Pierre de la Palu (1275/80-1342), futur patriarche de Jérusalem, est juriste de formation, de sorte que le livre IV de son commentaire des *Sentences*, consacré en particulier aux problèmes pratiques de théologie sacramentaire, a été un des best-sellers du Moyen Âge tardif.

En Italie, les thèses de saint Thomas sont défendues et développées par Rémi de Florence (vers 1245-1319), par le mystérieux Durandellus qui rédigea au milieu des années 1320 une réfutation des thèses de Durand de Saint-Pourçain, les *Evidentiae contra Durandum*, et surtout par Jean de Naples (Jean Regina ; † vers 1350).

II. Maître Eckhart et la mystique rhénane

Si le thomisme est à l'époque peu florissant en Allemagne, c'est en raison de la prédominance, à Cologne en particulier, d'une tradition albertinienne très marquée par le néoplatonisme. Or, cette haute spéculation universitaire (la *Deutsche Dominikanerschule*) a rencontré l'intense mouvement de renouveau spirituel qui caractérise le Nord de l'Europe au XIIIe et au XIVe siècle, ce qui a donné la « mystique rhénane ». En effet, les dominicains, pour qui le *Lehrmeister* (maître de doctrine) doit être

aussi *Lebensmeister* (maître de vie), ont su établir un pont entre la haute culture universitaire et la vie spirituelle du peuple chrétien, spécialement des moniales.

La figure majeure de cette « mystique rhénane » est Maître Eckhart. Né vers 1260 en Thuringe, à Hochheim, entré très jeune chez les dominicains, il étudie au célèbre *studium generale* de Cologne puis à Paris, où il lit les *Sentences* en 1293/94. Rentré à son couvent d'Erfurt, il y assure différentes tâches de formation et de gouvernement, qui le suivront toute sa vie. Lors d'un deuxième séjour parisien (1302/03), il devient « Maître » Eckhart. Après un troisième séjour parisien (1311/13), il est chargé, à partir de Strasbourg, des très nombreux et très fervents couvents de moniales dominicaines de la région. Il y prêche en langue vulgaire, le moyen haut allemand, la divinisation accessible immédiatement à tous par l'abandon à l'action divine. La plupart de ses sermons datent de cette époque. En 1327, il est nommé responsable du *studium* de Cologne, mais sa carrière se termine de triste manière. Dénoncé pour hétérodoxie par deux de ses confrères, il est cité au tribunal de l'Inquisition et, le 27 mars 1329, en Avignon, le pape Jean XXII, dans la bulle *In agro dominico*, condamne plusieurs propositions extraites de l'oeuvre d'Eckhart, mais celui-ci était déjà mort en 1328.

La censure de 1329 étonne. Il est vrai que le langage d'Eckhart est difficile, parfois même équivoque en raison de son goût pour les paradoxes, mais, même si telle ou telle thèse peut être discutée, il semble que l'oeuvre d'Eckhart soit susceptible d'une interprétation foncièrement orthodoxe. En fait, la condamnation s'explique par des motifs autres que spéculatifs.

Quoi qu'il en soit, la condamnation d'Eckhart fut suivie d'une répression sévère chez les dominicains allemands. Ainsi, tous les supérieurs qui avaient soutenus Eckhart sont révoqués. Pourtant, l'héritage eckhartien est assumé par deux grands spirituels qui ont contribué à répandre les thèmes de la mystique eckhartienne, tout en évitant ses ambiguïtés. Il s'agit du bx Henri Suso (vers 1295/97-1366) et de Jean Tauler (vers 1300-1361).

Tout l'enseignement de Maître Eckhart vise à indiquer à chaque homme la voie qui conduit à la déification (*theosis*) bienheureuse. Comment parvenir, dès ici-bas, à l'union de l'âme avec Dieu ? Ou plutôt comment revenir à l'unité originelle entre l'âme et Dieu ? La nature, les conditions, le cheminement de ce retour, de cette conversion, voilà ce qui préoccupe au premier chef Maître Eckhart.

Eckhart distingue en « Dieu » comme deux niveaux : celui de la Déité (*Gotheit*) et celui de Dieu à proprement parler (*Got*). La Déité, c'est Dieu considéré dans l'absolu, c'est-à-dire abstraction faite de toute relation à autre chose. De la relation aux créatures certes, mais aussi, semble-t-il, des relations trinitaires. La Déité ainsi comprise correspond en fait à l'Un de la tradition néoplatonicienne. L'Un absolument simple (= non composé) est antérieur à toute détermination, c'est-à-dire à toute limitation : il n'est ni ceci, ni cela, parce que ceci n'est pas cela. Elle est néant. En qualifiant Dieu de Néant, Eckhart ne prétend pas que Dieu ne soit pas « réel », mais qu'il est au-delà de tout ce qui porte chez nous le nom d'être, lequel renvoie toujours à une réalité déterminée.

> « Des maîtres frustres disent que Dieu est un Être pur [il s'agit plus probablement de Gonzalve d'Espagne ou même de Jean Duns Scot que de saint Thomas], mais Il est aussi haut au-dessus de l'être que l'ange le plus élevé l'est au-dessus d'une mouche. Je parlerais aussi incorrectement de Dieu en l'appelant un être, que si je disais du soleil qu'il est blême ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela. Un maître [Denys] dit : 'Si quelqu'un se figure avoir connu Dieu et avoir connu quelque chose, il n'a pas connu Dieu.' Mais quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par-là dénié l'être, au contraire : j'ai exhaussé l'être en Lui. Si je prends le cuivre dans l'or, il y est et il y est sur un mode supérieur » (Sermon allemand 9)

Pour désigner cette Déité, Eckhart aime à parler du Fond (*Grunt*). Il insiste sur la solitude, le silence, le désert absolu de la Déité, antérieure à toute altérité. Cette Déité est impensable, car la penser, ce serait la définir, la comparer... La pensée, faite pour l'être, n'a pas plus de prise sur la Déité que l'oeil sur l'invisible. La Déité est donc ineffable, innommable.

Cette Déité « devient » Dieu, lorsqu'elle sort d'elle-même pour entrer en rapport avec autre chose. Dieu apparaît dès qu'il y a altérité. La Déité devient Dieu, tout d'abord, en vertu de cette

« activité » que sont les processions trinitaires. De toute éternité, le Père engendre le Fils qui est sa parfaite Image. Cette Image est un pur être relatif (« être par rapport à »). Elle n'existe comme image que par rapport au modèle, dont elle reçoit tout son être d'image. Toute image ne fait qu'un avec son modèle : l'image est dans le modèle et le modèle dans l'image. Il y a parfaite immanence réciproque de l'image et du modèle.

En engendrant son Fils, Dieu engendre en lui, de toute éternité, les modèles des créatures, les Idées. Les créatures, « avant » d'exister dans le monde phénoménal de l'expérience, existent donc, selon un mode idéal, dans le Verbe. Bien plus, elles existent déjà dans la Déité, mais pas à l'état distinct ! Là, elles possèdent une dignité vraiment divine.

> « Quand j'étais encore dans ma cause première, là je n'avais pas de Dieu, et j'étais cause de moi-même. Je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, me connaissant moi-même dans la jouissance de la Vérité » (*Sermon allemand* 52).

La création, c'est-à-dire le passage de l'existence idéale dans le Verbe à une existence empirique, est le point faible de la pensée d'Eckhart, car il conçoit la création de façon plutôt négative. Pour Dieu, il s'agit d'une sorte d'aliénation (devenir autre) ; il n'est plus « tout » mais devient un vis-à-vis :

> « Quand je sortis de ma volonté libre et reçus mon être créé, alors j'eus un Dieu ; car, avant qu'il y eût des créatures, Dieu n'était pas Dieu, Il était ce qu'Il était. Mais lorsque les créatures furent et qu'elles reçurent leur être créé, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, Il était Dieu dans les créatures » *(Sermon allemand* 52)

Pour les créatures, la création est une chute. En « sortant » de Dieu qui est l'être, les créatures deviennent néant (au mauvais sens du terme). Assez paradoxalement donc, la création est production de néant !

Dans cette perspective, le retour à Dieu - qui est la visée de toute vie spirituelle - se comprend comme une sorte d'annulation de ce néant de la création. Il s'agit d'une quête de l'être authentique - ce qui correspond bien au thème néoplatonicien de la conversion comme constitutive de l'être. Plus précisément, je dois réintégrer l'existence que j'avais dans l'archétype, dans le Fils, et, plus profondément encore, dans la Déité.

La vertu eckhartienne par excellence sera donc, très logiquement, le détachement (*abegescheidenheit*) vis-à-vis de tout le créé. L'homme doit se vider de tout. Dans l'ordre de l'affectivité, le détachement nous fait abandonner non seulement toute passion (crainte, désir...) mais surtout toute volonté propre, y compris la volonté de faire la volonté de Dieu, qui est encore une volonté créée. Dans l'ordre de la connaissance, il faut se vider non seulement des images des créatures mais aussi des idées. Ce détachement rejoint d'autres attitudes fondamentales sur lesquelles insiste Eckhart : l'humilité, la pauvreté...

Au terme de ce processus d'évidement, l'homme atteint l'état de délaissement (*Gelassenheit*), qui signifie tout à la fois abandon, indifférence, sérénité, « apathie », au sens que ce terme peut avoir dans la tradition spirituelle orientale : absence de passion et de vouloir propre. « L'homme pauvre », explique Eckhart, est celui qui « ne veut rien, ne sait rien et n'a rien » (Sermon allemand 52).

Bien qu'exprimé en termes négatifs, ce détachement est quelque chose d'éminement positif : il s'agit toujours de nier une négativité, ce qui revient à poser du positif. Cette « négativité », c'est l'existence empirique, temporelle, dispersée, dans laquelle l'homme est en quelque sorte aliéné. En s'en détachant, l'âme se dé-crée ; elle perd son identité « créaturelle », son « moi » empirique, pour réintégrer son « moi » véritable, le « lieu » par où elle ne fait qu'un avec Dieu. Car, en sortant de Dieu, l'âme ne cesse pas, par sa partie la plus profonde, d'être en Dieu. La mystique d'Eckhart est en effet inséparable d'une certaine anthropologie, d'une certaine conception des structures profondes de l'âme humaine.

Eckhart distingue, en effet, dans l'âme humaine plusieurs niveaux, plusieurs strates. En particulier, il distingue le niveau des puissances spirituelles de l'âme (intelligence et volonté) et celui, plus profond, de l'essence de l'âme. Ce dernier « lieu » est hors du temps et de l'espace. En ce sens, il est néant, car il n'a rien de commun avec ce que nous appelons les êtres. De soi, il est innommable. On peut cependant le désigner comme le « fond » (*Grunt*), l'« étincelle de l'âme » (*vünkelin*), le château fort... Dieu seul - ou plutôt la Déité seule - y a accès.

> « Il y a quelque chose dans l'âme qui dépasse l'essence créée de l'âme, quelque chose que rien de créé ne touche, quelque chose qui n'est rien. [...] C'est une parenté d'espèce divine, c'est Un en soi-même, cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit. Et c'est là que bien des clercs fameux se mettent à boiter. Car c'est un pays étranger et c'est un désert, trop innommable pour qu'on le nomme, trop inconnu pour qu'on le connaisse. Si tu pouvais t'anéantir toi-même, ne fût-ce qu'un instant ou même moins qu'un instant, alors tout ce que cela est en soi-même t'appartiendrait en propre » (Sermon allemand 28).

Ou ailleurs :

> « Il y a dans l'âme quelque chose de tellement apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec ce qui est créé. Tout ce qui est créé est néant. Or cela est loin de tout ce qui est créé et lui est étranger. Si l'homme était tout entier ainsi, il serait entièrement incréé et incréable » (Sermon allemand 12)

Toute la question - et elle est difficile - est de savoir si cet « incréé » dans l'âme, par où elle coïncide avec le *Grund* divin, appartient à la nature même de l'âme ou bien s'il s'agit d'un don surnaturel de la grâce qui exhausse l'âme humaine à un niveau divin.

Quoi qu'il en soit, lorsque l'âme atteint l'état de parfait délaissement, elle accomplit sa percée (*Durchbruch*) et se retire dans ce « Fond ». Alors Dieu l'envahit. Dieu a en effet horreur du vide et, voyant le vide au centre de l'âme humble et détachée, il ne peut pas ne pas s'y engouffrer. Dès lors que ce « lieu » est vide des créatures, Dieu s'y répand :

> « Lorsque tu te fais humble, Dieu descend et vient en toi. [...] Si l'homme était véritablement humble, Dieu devrait [...] s'infuser et émaner totalement en cet homme » (Sermon allemand 14)

Le Fond de l'âme devient ainsi le lieu naturel de Dieu. Dieu est pour ainsi dire contraint de le diviniser. « Tu dois le savoir : être vide de toutes créatures, c'est être plein de Dieu » (*Traité du détachement*). Mais cette contrainte faite à Dieu est, en fait, une « douce violence », car Dieu n'a qu'un désir, c'est de se communiquer, de s'épancher.

Or, lorsque Dieu envahit le Fond de l'âme, il lui communique son être et son opération : il la divinise. Il y a accomplit en particulier la génération du Fils. Dieu engendre son Fils en moi, ou - ce qui revient au même - il m'engendre en son Fils. Il me donne d'être non pas une image de l'Image, mais pure image dans l'Image. L'âme perd conscience de son « identité » pour s'absorber dans l'Image et n'être plus qu'image. Pour reprendre une expression traditionnelle qu'affectionne Eckhart, l'âme devient par grâce ce que le Fils est par nature.

> « Le Père éternel engendre sans cesse son Fils éternel dans cette puissance, en sorte que cette puissance collabore à l'engendrement du Fils et d'elle-même en tant que ce Fils » (Sermon allemand 2)

Mais le mouvement de l'âme ne s'arrête pas là. Elle se trouve entraînée dans le mouvement de reflux par lequel l'Image vient se perdre dans la Déité. Elle quitte Dieu avec la distinction des Personnes pour la Déité elle-même. Elle va se perdre dans le « Fond » divin.

> « Dieu en tant qu'Il n'est que Dieu n'est pas la fin absolue des créatures... S'il se pouvait qu'une mouche eût un intellect et qu'elle fût capable de chercher intellectuellement l'abîme éternel de l'essence divine d'où elle est sortie, nous dirions : Dieu, avec tout ce qu'il est en tant que Dieu, ne pourrait même pas combler ni satisfaire cette mouche. C'est pourquoi nous prions Dieu d'être libérés de Dieu » (Sermon allemand 52)

Plongée dans l'abîme de la Déité, l'âme ne fait tellement qu'un avec ce Fond qu'elle n'a plus aucune conscience de la dualité. Là, elle n'a plus de Dieu ; ou plutôt, elle a quitté Dieu pour Dieu. C'est-à-dire que Dieu (comme distingué de la Déité) disparaît, dans la mesure où l'homme humble ne fait plus qu'un avec la Déité et donc ne se pose plus dans la relation créature-Créateur. L'unité entre l'âme et la Déité est de l'ordre de l'indistinction : l'âme est Dieu et Dieu est l'âme. « L'Un avec l'Un, l'Un de l'Un, l'Un dans l'Un et, dans l'Un, éternellement Un » (fin du *Traité de l'homme noble*). Au point que tout ce qui est à Dieu est à l'âme et inversement :

> « Cet homme humble a autant de pouvoir sur Dieu que Dieu a de pouvoir sur Lui-même... Dieu et cet homme humble sont absolument un et non deux, parce que ce que Dieu opère, il l'opère aussi, ce que Dieu veut, il le veut aussi, et ce que Dieu est, il l'est aussi » (Sermon allemand 15)

Là encore, le mouvement par lequel l'âme se libère de Dieu représente une libération pour Dieu lui-même. L'âme lui permet en quelque sorte de refluer avec elle vers le Fond où ils ne font qu'un. Auparavant, Eckhart se plaît à souligner que Dieu restait extérieur au fond de l'âme : il ne pouvait même y regarder car ce lieu est trop pur pour un Dieu engagé dans la distinction des Personnes.

A juste titre, les recherches récentes ont discerné dans la doctrine eckhartienne (entre bien d'autres choses !) une réponse chrétienne à l'idéal de la vie philosophique mis en valeur par l'aristotélisme. La théorie eckhartienne du bonheur trace en effet une voie médiane entre la conception théologique traditionnelle de la béatitude chrétienne et l'idéal averroïste de la félicité philosophique. A la différence des théologiens traditionnels qui diffèrent la béatitude après la mort, Eckhart insiste fortement sur le fait que la béatitude est accessible à l'homme dès ici-bas. En effet, par la percée mystique, l'âme entre de quelque manière dans l'instant de l'éternité.

En cela Eckhart récupère la thèse « philosophique » d'un bonheur théorétique dès ici-bas par union de l'intelligence à Dieu. Mais Eckhart christianise cette théorie et, à sa manière, la subvertit. L'aristotélisme radical faisait l'apologie de la noblesse philosophique : seul le philosophe, conscient de sa valeur, mérite le nom d'homme, car seul il réalise ici-bas la vocation de l'homme à s'unir à l'Intellect agent. Pour Eckhart, par contre, l'homme noble qui mérite vraiment le nom d'homme est celui qui est totalement humble et se vide de lui-même au point de contraindre Dieu à se déverser en lui.

La doctrine d'Eckhart ne laisse pas indifférent. Non seulement, on y pressent une expérience mystique indéniable, mais elle véhicule aussi, en les enrichissant, bien des thèmes traditionnels de la spiritualité chrétienne. Toutefois, la formulation n'en est pas toujours heureuse et la philosophie qui la sous-tend est souvent déficiente. Parmi les difficultés, on peut signaler, d'un point de vue philosophique, une conception insuffisante de la création, talon d'Achille de tout néoplatonisme, et, d'un point de vue théologique, une relativisation dommageable de l'absolu trinitaire, ainsi que du rôle de l'humanité du Christ et donc des médiations sensibles.

Treizième leçon : Guillaume d'Ockham et le mouvement doctrinal à la fin du Moyen Age

Guillaume d'Ockham a reçu de la postérité le titre de *venerabilis Inceptor* (vénérable commençant). L'expression fait allusion au fait qu'Ockham, bien que bachelier « formé », ayant tous les titres requis, n'a jamais été nommé maître effectivement régent d'une école de théologie (*magister actu regens*). Mais, assez vite, l'expression a pris un sens symbolique : Ockham serait l'« initiateur » d'une révolution doctrinale qui aurait bouleversée la philosophie et la théologie et qu'on appelle nominalisme ou encore *via moderna*. Cette vision stéréotypée doit être sérieusement nuancée, car, de façon générale, l'histoire des idées ne procède guère par sauts mais plutôt par une série de déplacements plus ou moins perceptibles.

Ockham n'est donc pas un commencement absolu. Bien des orientations profondes de son oeuvre s'expliquent par le climat général qui a fait suite à la réaction de 1277 ; il dépend sur bien des thèmes - serait-ce pour s'y opposer - de la réflexion de Scot... Bien plus, le nouveau style intellectuel dont on a attribué la paternité à Ockham - la *via moderna*, avec l'accent mis sur l'approche logique et sémantique des problèmes au détriment de l'approche métaphysique - renvoie à un mouvement plus large qui se développe en Angleterre dans les années 1310/20. Pourtant, Ockham reste un initiateur.

I. Guillaume d'Ockham

Il y a deux parties bien distinctes dans la vie du franciscain anglais Guillaume d'Ockham (vers 1285-90-1348). Dans un premier temps, notre franciscain suit une carrière universitaire des plus classiques. Etudes à Oxford, commentaire des *Sentences* en 1317-1319, enseignement de la philosophie à Londres, composition de plusieurs oeuvres philosophiques d'envergure, sur la logique et la physique surtout qui sont les deux grands centres d'intérêt d'Ockham... En 1324, tout bascule : Guillaume d'Ockham, dénoncé par l'ancien chancelier d'Oxford, John Lutterell, est convoqué en Avignon par le pape Jean XXII pour justifier de l'orthodoxie de son enseignement. Mais, en Avignon, Guillaume s'engage à fond dans la controverse sur la pauvreté qui oppose le pape aux franciscains. Convaincu que les positions de Jean XXII sont « remplies d'assertions hérétiques, erronées, sottes, ridicules, nuisibles à la vraie foi, contraires aux bonnes moeurs, à la raison naturelle, à l'expérience et à la charité fraternelle », il en conclut que le pape est hérétique et donc *ipso facto* déchu de sa fonction. Dans la nuit du 26 mai 1328, il s'enfuit d'Avignon avec le Ministre général, Michel de Cézène. Ils se réfugient auprès de l'empereur excommunié Louis de Bavière, lui aussi en conflit aigu avec le pape. Conseillé par Marsile de Padoue, auteur du *Defensor pacis* (1324) et partisan acharné de la supériorité du pouvoir temporel sur le pouvoir ecclésiastique, Louis orchestre une véritable campagne intellectuelle contre la papauté. Les franciscains, à l'origine très pontificalistes, deviennent paradoxalement les alliés objectifs des théoriciens de l'indépendance du pouvoir laïc. Pendant près de vingt ans, Guillaume d'Ockham va multiplier les écrits d'ordre politico-religieux contre les prétentions temporelles du pape, qui n'ont, d'après lui, aucun fondement théologique.

L'oeuvre philosophico-théologique d'Ockham apparaît de prime abord comme un vaste jeu de massacre, mais toute entreprise critique suppose en dernière analyse une intention positive. C'est parce qu'il a vu avec force une vérité qu'Ockham s'est employé à démolir les théories qui, à son sens, ne lui font pas droit. Qu'a donc « vu » Ockham ? Il a vu que seul l'individu existe. L'être, la « réalité première », c'est le singulier, l'individu.

Saint Thomas n'ignorait pas ce privilège du singulier (qui, pour lui, est le privilège de l'existant) : il n'existe réellement que du singulier. Mais ce singulier n'est pas clos sur lui-même ; il entretient des relations avec les autres singuliers et l'intelligence découvre en lui des structures intelligibles

universelles, communes à plusieurs individus, dont chaque singulier participe à sa manière. Par cette participation, il s'insère dans un ordre qui le dépasse et le situe.

Or, Ockham refuse précisément ce dépassement du singulier vers l'universel. Tout être réel en dehors de l'esprit est et ne peut être qu'un individu. Il n'y a donc rien « derrière » le singulier. Le singulier n'est pas la partie émergé de l'iceberg ; il n'y a pas à chercher un au-delà du singulier, un « arrière-monde », dirait Nietszche : le singulier est le tout, l'absolu. Ockham considère donc comme un faux problème le problème classique de l'individuation : qu'est-ce qui fait qu'une espèce « devient » un individu ? Il n'y a pas lieu de se demander ce qui fait qu'un individu est un puisqu'il n'y a rien d'autre que des individus. L'univers du *venerabilis Inceptor* se présente dès lors comme une juxtaposition de réalités individuelles qui ne communient dans aucune « profondeur » intérieure.

Ockham part donc en chasse, d'une part, contre toute affirmation de l'existence d'un universel dans les choses, c'est-à-dire contre toute forme de réalisme, et, d'autre part, - c'est lié - contre les théories métaphysiques qui décomposent l'individu en un certain nombre de principes, dont certains seraient communs à plusieurs : matière et forme, substance et accident, être et essence...

Pour mener à bien cette double critique, Ockham met en oeuvre deux principes fondamentaux. Le premier est le fameux « rasoir d'Ockham », c'est-à-dire le principe d'économie, dont Ockham n'est cependant pas l'« inventeur » : « Il ne faut jamais poser une pluralité sans nécessité. » Bref, l'explication la plus simple est toujours la meilleure. Le second est le principe de la toute-puissance divine. En fait, le recours à la toute-puissance divine est une redoutable machine de guerre contre la notion de nature. L'univers « réaliste » est un univers de communion entre les êtres, où les natures universelles tissent des liens de participation et de causalité entre les sujets individuels. Ces natures sont des structures intelligibles qui présentent une certaine consistance, une certaine nécessité, et qui, dans leurs rapports mutuels, forment un ordre. Ockham utilise l'argument de la toute-puissance divine pour relativiser et trancher tous ces liens. Si Dieu, le Père tout-puissant, peut faire tout ce qui n'est pas contradictoire en soi, il peut dénouer, par sa puissance séparatrice, tout lien entre les êtres dont la négation n'est pas contradictoire. Ce lien se révèle alors pour ce qu'il est : un pur fait, qui ne répond à aucune nécessité intrinsèque, qui ne découle d'aucune « nature ». Par exemple, Dieu peut faire coexister le feu et le refroidissement. Donc, la causalité « chauffante » du feu n'est qu'un pur fait. Pas une loi. La seule unité qui résiste à la puissance absolue est l'identité absolue du singulier. L'individu est précisément ce qui résiste à la force dissolvante de la toute-puissance de Dieu. En un sens, la pensée d'Ockham accomplit la logique de la condamnation de 1277 : contre les menaces du naturalisme gréco-arabe, il supprime toutes les médiations entre la créature individuelle et Dieu qui est sa cause.

La question de l'universel - lieu majeur de la rupture entre Ockham et les doctrines antérieures - est une très vieille question. On appelle universels les termes qui, dans une proposition, sont attribués à plusieurs sujets. Par exemple, les genres (l'animalité) et les espèces (l'humanité, la caninité) sont des universaux. L'universel s'oppose au singulier, à l'individuel, qui a pour propriété d'être incommunicable, alors que le propre de l'universel est de pouvoir être prédiqué de plusieurs. Toute la question est de savoir si les universaux sont de pures et simples créations de l'esprit ou bien s'ils existent aussi de quelque manière dans le réel extra-mental. Les tenants de la première position sont souvent appelés nominalistes (*nominales*), ou encore terministes, parce qu'ils refusent toute réalité ontologique aux universaux et les réduisent à n'être que des noms ou des termes. Les tenants de la seconde position sont appelés réalistes (*reales*), parce que, selon eux, l'universel est réel ou, du moins, a un fondement dans la réalité.

Contre les diverses formes de réalisme - fortes ou modérées -, Ockham ne désarme pas. L'universel n'a aucune existence réelle.

> « Des opposés ne peuvent appartenir à la même chose. Or toute réalité en dehors de l'âme est purement et simplement singulière (*simpliciter singularis*). Aucune n'est donc de quelque manière universelle » (*Ordinatio* d. 2, q. 7).

Et il a bien conscience de la nouveauté de sa position radicale :

> « Tous ceux que j'ai vu sont d'accord pour dire qu'une nature, qui est de quelque manière universelle, au moins en puissance et de façon incomplète, existe réellement dans l'individu ».

Mais alors, s'il n'est pas une réalité extra-mentale, qu'est donc l'universel ? Un signe, répond Ockham. Au commencement, il y a l'intuition du singulier, l'évidence de son existence, forme originelle de toute connaissance. Tout le matériau de notre vie de connaissance provient de ces intuitions du singulier. Mais cette intuition du singulier s'accompagne d'un acte de connaissance abstractive qui saisit le lys indépendamment de son existence ou de sa non-existence. Le concept universel naît de la mise en série de plusieurs actes de connaissance abstractive. Supposons que je vois un paysage enneigé, puis un dominicain, puis une tasse de lait, puis un lys... Il s'agit toujours d'actes de connaissance intuitive qui portent sur des singuliers. Mais ces intuitions s'accompagnent d'une connaissance abstractive, de sorte que je peux évoquer, par le souvenir, ces objets. Si, maintenant, en les évoquant, je mets l'accent sur cet aspect du lys qu'est sa blancheur et si je fais de même pour la tasse de lait, l'image du lait et celle du lys se superposent, se recoupent, en quelque sorte, autour d'un thème commun : la blancheur. Il y a alors production d'un acte de connaissance original qui vise non plus directement le lys ou le lait, mais ce thème commun de la blancheur. C'est une visée unique par laquelle je me réfère à un nombre indéfini d'individus à travers le thème de la blancheur : le concept universel de « blancheur » est né. Le concept universel est donc un acte de l'esprit - une qualité existant subjectivement comme un accident de l'âme - qui renvoie à plusieurs objets. Plus précisément, il est un *signe*, une réalité singulière renvoyant à une pluralité de réalités référées. Toutefois, comme la genèse du concept universel n'est pas le fruit des décisions arbitraires de l'esprit humain mais résulte d'un travail secret de la nature - *Natura occulte operatur in universalibus* -, Ockham voit dans le concept universel un signe naturel. Cette origine naturelle des concepts explique en particulier le fait que les concepts sont les mêmes chez tous les hommes.

Le concept universel est donc un acte de visée intellectuel - forcément singulier - par lequel je me réfère non pas à une nature commune à laquelle participeraient Pierre et Paul mais à des singuliers, Pierre et Paul, en ce qu'ils se ressemblent. Mais, d'où vient cette ressemblance ? De quelque chose qu'ils auraient en commun ? Impossible. Elle vient plutôt d'une sorte de « myopie » intellectuelle. Vus de loin et confusément, Pierre et Paul se ressemblent, par leur forme et leur comportement.

Le concept renvoie donc, non pas à une nature commune universelle en acte ou en puissance, mais à une somme d'individus envisagés dans un certain état de confusion. Quand donc j'affirme que « la chaleur dilate le métal », j'affirme que cet air chauffé par ce soleil, ce bois incandescent, ce gaz enflammé... dilatent ce morceau de fer, ce morceau de platine... Il n'y a rien de plus dans le concept universel que la somme des individus auxquels il renvoie.

En expliquant ainsi l'origine du concept, Ockham amène au jour l'illusion fondamentale du réalisme : la confusion entre les structures du langage et les structures du réel. Comme le dit Gilson, l'objectif révolutionnaire d'Ockham a été de « nettoyer le champ de la philosophie des essences et des causes imaginaires qui l'encombrent ». L'illusion fondamentale de la philosophie antérieure à Ockham a été de confondre les signes et les choses, c'est-à-dire de projeter sur la réalité des entités universelles qui ne relèvent en fait que du *langage*.

Les bouleversements introduits par Ockham dans la théorie de la connaissance signent l'émergence d'un nouvel idéal de la connaissance scientifique : un idéal largement positiviste. Dans une perspective réaliste, la connaissance vraie consiste à reproduire dans l'intelligence, qui est la faculté de l'universel, les structures et les articulations intelligibles du réel. La science, c'est-à-dire la connaissance parfaite, est alors conçue comme la connaissance certaine, par leurs causes, de ces structures nécessaires : aussi n'y a-t-il de science que de l'universel.

Rien de tel pour Ockham. Pour lui, il n'y a que des individus et des faits ou événements individuels. Ces individus et ces faits n'ont pas de lien nécessaire *a priori* les uns avec les autres. On ne peut donc déduire *a priori* ni leur existence, ni leurs relations. Par conséquent, la connaissance scientifique ne consiste pas à découvrir les nécessités intelligibles qui relieraient les êtres entre eux, mais à enregistrer les faits, en recourant si nécessaire à l'expérimentation. On aboutit ainsi un idéal positiviste de la connaissance, bien consonant avec une ontologie du singulier. En effet, dans le singulier, qu'y a-t-il à connaître ? Une essence, une nature ? Non. Mais simplement le fait d'une présence, d'une existence. Or, ce fait ne se déduit pas : il se constate. Le coeur de l'activité cognitive est donc constitué par ce rapport direct à la factualité : l'évidence d'une existence. Toute connaissance est soit une évidence du fait singulier, soit se ramène à l'évidence d'un fait singulier.

Le monde étant une collection de faits singuliers, la science sera, elle aussi, l'ensemble des concepts produits par l'homme, selon une construction rigoureuse, pour exprimer cette collection de faits.

Dans cet univers ockhamiste, la métaphysique n'a plus rien à dire. La seule discipline apte à fournir une explication du réel, conforme à l'idéal positiviste ockhamiste, est la physique quantitative, mécaniste, de type expérimental, qui s'emploie à décrire les faits et leurs séquences. « La physique est l'avenir de toute connaissance réelle et effective » (P. Alféri).

II. Le mouvement doctrinal à la fin du Moyen Age

Ockham meurt à Munich, en 1347, victime de la Grande Peste qui saigne à blanc l'Occident. En attendant les autres « malheurs des temps » - le Grand Schisme, qui éclate en 1378, et les troubles de la Guerre de Cent-ans -, elle est un facteur déterminant dans l'anémie qui frappe la vie intellectuelle à la fin du Moyen Age. En Occident, l'Université se sclérose de plus en plus et, perdant de vue sa vocation première au service de la chrétienté, mise à mal par la montée des nationalismes, elle tend à se politiser, ainsi qu'en témoigne le lamentable procès de sainte Jeanne d'Arc. Toutefois, la seconde moitié du XIVe siècle et le XVe siècle voient l'essor des Universités d'Europe centrale (Prague, Vienne, Cracovie...).

Contrairement à une idée bien ancrée, Guillaume d'Ockham n'a pas directement fait école, même si son oeuvre a marqué en profondeur certains auteurs, comme **Adam Wodeham** († 1358) en Angleterre. Par contre, le nouveau « style » anglais, le style des *moderni*, dont Ockham est un éminent représentant, déferle sur le Continent à partir d'environ 1343. Son principal propagateur est, à Paris, un ermite de Saint-Augustin, l'italien **Grégoire de Rimini** qui est aussi connu pour avoir été un des grands artisans du renouveau augustinien de la fin du Moyen Age.

Ce changement d'esprit n'échappe pas au pape Clément VI, qui, en 1346, adresse une lettre affligée à l'Université de Paris. Après les compliments d'usage, il déplore que plusieurs maîtres et étudiants de la faculté des arts délaissent et méprisent les textes du Philosophe et des commentateurs anciens pour se tourner vers des doctrines sophistiques qui sont, dit-on enseignées dans d'autres centres d'études [entendons : Oxford]. Quant aux théologiens, ils délaissent le texte de la Bible, les écrits des Pères et des docteurs et s'embrouillent dans des questions philosophiques, des disputes qui relèvent de la curiosité, à des doctrines étrangères... Le pape Clément signale ainsi quelques-uns des traits qui définissent le nouvel esprit des études : primat de la philosophie sur la théologie, hypertrophie de la logique, influence anglaise, remise en question des autorités traditionnelles...

A l'époque, la vie intellectuelle à Paris est dominée par la haute figure de **Jean Buridan** († après 1358), qui est un des piliers de la *via moderna*, telle qu'elle va se répandre surtout dans les universités d'Europe centrale. Buridan est un infatigable commentateur d'Aristote. Il participe activement au renouveau de la physique qui caractérise le XIVe siècle, aussi bien à Oxford qu'à Paris. A Oxford, Thomas Bradwardine († 1349) et les physiciens du Merton College tentent une approche mathématique de la physique (on les appelle pour cela les *calculatores*), mais se complaisent dans les

théories raffinées sans trop se soucier de leur vérification expérimentale. A Paris, on doit en particulier à Buridan la théorie de l'*impetus* (impulsion) qui annonce de loin le principe d'inertie. La continuité des mouvements des projectiles vient non pas d'un moteur extérieur mais d'une force motrice interne (l'*impetus*) communiquée par le moteur au mobile lui-même.

Parmi les disciples de Buridan qui ont contribué à la diffusion de sa pensée, il faut faire mention d'**Albert de Saxe** (1306-1390), recteur de l'Université de Vienne en 1365, qui doit beaucoup à Ockham en logique et à Buridan en physique. **Marsile d'Inghen** († 1396) - « fondateur » de l'université d'Heidelberg - et le chancelier de Paris, **Pierre d'Ailly** († 1420) représentent les noms majeurs de cette *via moderna*.

La *via moderna* triomphante instaure une séparation nette entre la philosophie et la théologie. Or, dès la fin du XIVe siècle, des voix s'élèvent pour dénoncer les dangers que ce nouveau style scolastique fait courir à la foi et à la vie spirituelle. La haute figure du chancelier **Jean Gerson** (1363-1429) - *Doctor christianissimus* - est typique du souci qui se fait jour d'unir davantage la vie intellectuelle à la vie spirituelle et même à la vie pastorale. Pour cela, il faut en revenir aux valeurs sûres, c'est-à-dire à la grande scolastique « réaliste » du XIIIe siècle. Se met alors en place une première forme de « néo-scolastique » (Z. Kaluza). C'est ainsi que, dans une lettre d'avril 1400 adressée aux étudiants du collège de Navarre, Gerson recommande à ceux qui veulent entrer en théologie la lecture des questions sur les *Sentences*,

> « surtout des docteurs qui ont écrit de façon plus pure et plus solide, parmi lesquels il faut compter, à mon sens, Monseigneur Bonaventure et saint Thomas et Durand. Henri de Gand est excellent dans ses *Quodlibets*. Des auteurs plus récents sont excellents en beaucoup de points, mais chez eux une seule chose me plaît moins : ils ont mélangé, cachés sous des termes théologiques, des choses purement physiques ou métaphysiques ou ce qui est plus honteux purement logiques. »

Mais les réalistes de la *via antiqua* sont loin d'être unis entre eux, sinon par leur commun refus du nominalisme. Leur camp se partage en trois grandes écoles ou *viae* : le scotisme, le néo-albertisme et le thomisme. Ces écoles sont souvent liées à des institutions (Ordres religieux, collèges...) et transmettent une doctrine très scolaire, sclérosée, où la recherche de la vérité passe parfois au second plan. L'albertisme, davantage marqué par la tradition néoplatonicienne, est né à Paris avec **Jean de Maisonneuve** († 1418). Adversaire acharné du buridanisme, il contribue à faire basculer Paris du nominalisme au réalisme, mais il n'en n'est pas moins un critique acerbe du thomisme. Son disciple **Heimeric de Campo** († 1460) part pour Cologne, bastion du réalisme au XVe siècle, où il devient le chef de file des albertistes et, à ce titre, dans les années 1430, polémique âprement contre les thomistes.

Dans l'école thomiste, le premier et plus beau fruit du renouveau néo-scolastique est constitué par les *Defensiones* du dominicain rouergat **Jean Cabrol** († 1444), qui se présentent comme une justification minutieuse de l'oeuvre de saint Thomas face aux critiques qui lui ont été faites par les scolastiques postérieurs (Pierre Auriol, Duns Scot, Durand, Grégoire de Rimini...). Pour se faire, Jean Cabrol choisit de s'en tenir aux textes mêmes de saint Thomas et au principe d'interpréter saint Thomas par saint Thomas. Mais le vrai renouveau thomiste vient d'Allemagne et d'Italie. En Allemagne, il est surtout le fait de séculiers (Henri de Gorcum, Gérard de Monte...) et prend une tournure très scolaire. C'est dans ce contexte qu'apparaissent les premiers commentaires de la *Somme de théologie*. En Italie, il est lié à la réforme religieuse des dominicains. Son grand centre est Bologne et son artisan le plus fécond est sans doute **Dominique de Flandres** († 1479), auteur d'une véritable *Somme* de philosophie thomiste.

Parallèlement à ces trois voies du réalisme, continue de prospérer en Italie le courant averroïste, héritier du renouveau averroïste parisien du début du XIVe siècle, symbolisé par **Jean de Jandun** († 1328), dont le rationalisme a des relents assez suspects aux yeux de la foi chrétienne. **Dante Alighieri** († 1321) et **Marsile de Padoue** ont, chacun à sa manière, tiré les conséquences politiques de la séparation averroïste entre la foi et la raison en prônant le laïcisme et en attaquant les prétentions temporelles de l'Eglise. Au plan proprement philosophique, les averroïstes de Bologne puis surtout

ceux de Padoue - fief de l'averroïsme -, comme **Paolo Nicoletti** (Paul de Venise, † 1429) et **Nicoletto Vernia** († 1499), ont parfois défendu les formes extrêmes du monopsychisme. Ce sont ces aristotéliciens qui vont faire les frais de l'offensive anti-aristotélicienne du *Quattrocento*.

En effet, le XVe siècle voit s'ouvrir des voies toutes nouvelles qui sonnent le glas de la scolastique. En Allemagne, le cardinal **Nicolas de Cues** (1401-1464), profondément imprégné par les thèmes néoplatoniciens de la mystique rhénane, rompt franchement avec l'aristotélisme. Passionné d'unité - entre les chrétiens, entre toutes les religions... -, il estime que le principe aristotélicien de non-contradiction ne vaut que jusqu'à un certain point. Au-delà de la connaissance proprement rationnelle, il y a la connaissance intellectuelle qui nous tourne vers Dieu. Or, quand on passe à l'Infini, qui est la propriété essentielle de Dieu, il faut admettre la thèse de la coïncidence des opposés. En Dieu les contradictions s'évanouissent. En effet, les mathématiques, sur lesquelles Nicolas aime à s'appuyer, ne montrent-elles pas que la ligne courbe se confond avec la ligne droite quand on diminue la courbe à l'infini. Aussi Nicolas de Cues prône-t-il une théologie négative qu'illustre bien le thème de la docte ignorance :

> « Il faut que le jugement devienne ignorant et se tienne comme à l'ombre, s'il veut vous apercevoir, mais, ô mon Dieu, qu'est-ce d'autre, cette ignorance, qu'une docte ignorance ? Aucun n'approche votre infini grandeur, ô mon Dieu, que celui qui se tient dans l'ignorance, à savoir celui qui sait qu'il ne vous connaît pas. Comment est-il possible que l'esprit humain puisse vous comprendre, puisque vous êtes l'infinité même. » (*Traité de la vision de Dieu*, ch. 12)

En Italie, le mouvement humaniste a pris son essor dès le XIVe siècle. On désigne par là, soit, au sens « faible », un mouvement culturel caractérisé par un immense appétit de savoir, le goût des auteurs de l'antiquité gréco-romaine, la promotion du beau latin et de la rhétorique comme bases de l'éducation, soit, au sens « fort », qui inclut le précédent, une attitude philosophique et spirituelle qui exalte la place de l'homme dans le monde.

Si certains humanistes ne cachent pas leur dégoût pour la scolastique, l'opposition entre humanisme et scolastique n'est pas toujours aussi virulente qu'on l'imagine parfois. En effet, l'humanisme n'est pas d'abord une doctrine « philosophique » qui s'opposerait à d'autres doctrines, mais une orientation culturelle. Aussi certains humanistes, comme, par exemple, Pic de la Mirandole († 1494), n'hésitaient pas à défendre en philosophie ou en théologie des doctrines scolastiques.

Au plan plus proprement philosophique, le *Quattrocento* est marqué par la redécouverte du platonisme, grâce en particulier aux érudits grecs exilés de Constantinople en Italie (Pléthon, Bessarion). Le grand artisan de ce renouveau platonicien fut, à Florence, **Marsile Ficin** († 1499), qui traduisit et commenta les *Ennéades* de Plotin et fonda une Académie platonicienne. Cette philosophie platonisante se veut concordiste (Platon et Aristote ne diffèrent que pour la forme) et débouche sur une théologie mystique. Contre la scolastique objectivisante, elle met l'accent sur la dimension subjective et religieuse de la philosophie :

> « La divinité de l'âme et l'amour de Dieu sont les vérités dans lesquelles se résument toute connaissance, toute morale et toute félicité ».